

*La parrhesia*¹

Michel Foucault

Ti ringrazio molto per avermi invitato². Come sapete, vengo qui per sollecitare. Quel che voglio dire è che, fino a quattro o cinque anni fa, la mia specializzazione, il mio ambito di lavoro non riguardavano affatto la filosofia antica. È stato in seguito a un certo numero di zigzag, di deviazioni o di risalite nel tempo che sono giunto a dirmi che essa poteva essere comunque molto interessante. Quindi, vengo qui con un lavoro ancora in corso. Una volta, mentre gli stavo ponendo alcune domande, mentre gli spiegavo i miei problemi, Henri Joly è stato così gentile da dirmi che voi avreste accettato di discuterne con me, pur nello stato di imperfezione in cui al momento si trova il mio lavoro. Si tratta di materiali, di riferimenti a testi, di indicazioni; la presentazione che sto per farvi è quindi lacunosa e spero che sarete così gentili da gridare quando quel che dico è superato, da interrompermi quando non capite o perché c'è qualcosa che non funziona e da dirmi, alla fine, in ogni caso, cosa ne pensate.

Ecco quindi come sono giunto a pormi questo genere di domande. Ciò che avevo studiato già da tempo, era la questione dell'obbligo di dir-vero: che cos'è questa struttura etica interna al dir-vero, che cos'è questo legame, al di fuori delle esigenze che si riferiscono alla struttura del discorso o al riferimento del discorso, che fa sì che qualcuno sia obbligato, in un dato momento, a dire il vero? Ho provato a porre, o meglio, ho incontrato questa questione dell'obbligo di dir-vero, del fondamento etico del dir-vero, a proposito del dir-vero su se stessi. Credo in effetti di averla incontrata più volte. Innanzitutto nella pratica medica e psichiatrica, perché a partire da un certo momento – peraltro molto preciso e ben localizzabile, all'inizio del XIX secolo – vediamo che l'obbligo di dir-vero su se stessi si inserisce all'interno del gran rituale della psichiatria. Chiaramente, incontriamo questo problema del dire il vero su se stessi nella pra-

¹ Conferenza pronunciata da Michel Foucault all'Università di Grenoble il 18 maggio 1982. Titolo originale: *La Parrêsia*, © Librairie Philosophique J. Vrin.

² Foucault si rivolge qui a Henri Joly, che ha appena detto qualche parola di presentazione.

tica giudiziaria, e in modo più specifico nella pratica penale. Infine, l'ho incontrato per la terza volta a proposito di quelli che potremmo chiamare i problemi della sessualità, e più esattamente della concupiscenza e della carne, all'interno del cristianesimo.

È stato quindi guardando un po' più da vicino la questione dell'obbligo di dir-vero su se stessi che la storia del cristianesimo – la storia del cristianesimo primitivo – mi è parsa curiosa e interessante. Lo sapete meglio di me, la forma penitenziale che conosciamo, che costituisce il sacramento della penitenza, o meglio, la forma di confessione che è legata al sacramento della penitenza, è di istituzione relativamente recente, risale all'incirca al XII secolo, ed è stata messa a punto, definita, strutturata a partire da un'evoluzione lenta e complessa. Se si risale indietro nel tempo, ci si accorge che, circa nel IV-V secolo, il sacramento della penitenza non esisteva, ma vi erano forme distinte di obbligo di dir-vero su se stessi, e più esattamente due forme distinte: una era l'obbligo di manifestare la verità su se stessi, e l'altra era l'obbligo di dir-vero su se stessi, in due contesti, in due forme e con due serie di effetti del tutto differenti.

L'obbligo di manifestare la verità su se stessi fa parte del rituale della penitenza: è l'*exomologesis*, una specie di drammatizzazione di sé come peccatore, che si fa attraverso le vesti, i digiuni, le prove, l'esclusione dalla comunità, l'atteggiamento di supplice alla porta della chiesa, etc.; drammatizzazione di sé, espressione drammatica di sé come peccatore, con cui ci si riconosce come peccatore, ma senza passare – o in ogni caso senza passare necessariamente, primariamente e fondamentalmente – dal linguaggio. Questa è l'*exomologesis*.

Guardando le istituzioni e le pratiche della spiritualità monastica, si vede invece un'altra pratica che è del tutto differente dall'*exomologesis* penitenziale. Quest'altra pratica è imposta ad ogni novizio, ad ogni monaco, finché non giunge a un grado sufficiente di santità, se non fino alla fine della sua vita. Questa pratica non consiste nel porsi, nel rappresentarsi nello stato drammatico del peccatore – dopotutto il monaco è già posto all'interno del rituale penitenziale. Egli deve invece dire, in linea di principio, a qualcuno, al suo direttore, tutto quello che accade in lui, tutti i movimenti del suo pensiero, tutti i movimenti del suo desiderio o della sua concupiscenza: quello che nella spiritualità greca, in Evagrio Pontico, viene chiamato *logismoi*, che in latino viene del tutto naturalmente tradotto con

cogitationes, di cui Cassiano³ ricorda il senso etimologico, e cioè quello che lui chiama *co-agitationes*, il movimento, l'agitazione dello spirito. È questa agitazione dello spirito che deve essere restituita in un discorso che, in linea di principio, è continuo e deve essere continuamente tenuto al proprio direttore. È quello che in greco viene chiamato *exagorensis*. Abbiamo quindi un obbligo molto singolare, che non troveremo più in seguito, perché, dopotutto, la confessione dei peccati non è l'obbligo di dire tutto: la confessione dei peccati è l'obbligo di dire le colpe commesse, non è l'obbligo di dire tutto, di consegnare ad un altro il proprio pensiero. L'obbligo di dire tutto è proprio una caratteristica singolare della spiritualità cristiana del IV-V secolo. Lo si ritroverà però in seguito e, nonostante tutto, avrà una lunga storia parallela e un po' sotterranea rispetto al gran rituale della penitenza: lo si ritroverà chiaramente nella direzione di coscienza, per come si sviluppa e fiorisce nel XVI e XVII secolo.

È questa storia del dire tutto, è l'obbligo di dire tutto del movimento dei propri pensieri che ha attratto la mia attenzione e, di questo obbligo, ho provato a fare la storia, in ogni caso a vedere da dove provenisse. Naturalmente, sono stato condotto a considerare la filosofia per così dire greco-romana, [per] sapere se fosse possibile ritrovare un radicamento in questa pratica dell'obbligo di dire tutto. Ho quindi esaminato questa filosofia, l'ho considerata come pratica, cioè non proprio la filosofia come direzione di coscienza, perché non credo che questa nozione si applichi in modo esatto alla forma di filosofia cui sto pensando. Mi sembra che sia possibile reperire le forme e i concetti di questa pratica filosofica e comprenderne lo sviluppo se la si considera come l'insieme dei principi teorici, dei precetti pratici e delle procedure tecniche con cui si è portati, chiamati ad assicurare l'*epimeleia heautou*, la cura di se stessi; la filosofia, dunque, come fondamento teorico, regola pratica, strumentazione tecnica della cura di sé. È da questo punto di vista che prenderò in considerazione la filosofia dell'epoca ellenistica, e soprattutto dell'epoca romana dei due primi secoli dell'impero. Questo è quindi il quadro in cui ho cercato di esaminare il problema dell'obbligo di dire tutto.

Certo, incontriamo qui una nozione importante, quella di *parrhesia*, nozione che etimologicamente significa in effetti "dire tutto". Ora, la pri-

³ Cassiano, *Première Conférence de l'Abbé Serenus. De la mobilité de l'âme et des esprits du mal*, IV, in *Conférences*, t. I, Éditions du Cerf, Paris 1955; trad. it. *Conferenze spirituali*, Edizioni Paoline, Milano 1965.

ma cosa che mi ha colpito, è che la parola *parrhesia*, che troviamo nella spiritualità cristiana, con il senso di necessità, per il discepolo, di aprire interamente il cuore al suo direttore, per mostrargli il movimento dei propri pensieri – questa nozione di *parrhesia* la ritrovate nella filosofia greco-romana di epoca imperiale, con una differenza capitale: la *parrhesia* non è un obbligo imposto al discepolo, ma è invece un obbligo imposto al maestro. Del resto, in questa filosofia, nel senso in cui l’ho definita prima, è caratteristico che si sia molto più preoccupati di imporre al discepolo il silenzio. La regolazione degli atteggiamenti di silenzio, a partire dal pitagorismo, ma anche più tardi, questa prescrizione degli atteggiamenti di silenzio è essenziale; la ritrovate nel pitagorismo: ricordatevi del testo di Plutarco, il *De audiendo*⁴ e, in tutt’altro contesto, in Filone Alessandrino, *La vita contemplativa*⁵, [di] tutta la gestualità del silenzio imposta ai discepoli, perché il discepolo è essenzialmente colui che tace, mentre, nel cristianesimo, nella spiritualità cristiana, il discepolo sarà invece colui che deve parlare.

Invece la *parrhesia*, l’obbligo di dire tutto, appare come un precetto che si applica al maestro, alla guida, al direttore, a questo “altro” che è necessario nella cura di sé; in effetti, non si può aver cura di sé, non ci si può occupare di se stessi, non si può *epimeleisthai beautou*, che alla condizione di esser aiutati da qualcuno, ed è su questo qualcuno, su questo “altro” nella cura di sé, che pesa l’obbligo di *parrhesia*.

In fondo, quello che vorrei studiare – non questa sera, ma nel quadro in cui mi sono posto la questione – è un po’ questo: questa specie di inversione di onere, inversione che fa sì che la *parrhesia*, cioè un certo obbligo di dire, nella filosofia antica pesasse sul maestro, mentre, nella spiritualità cristiana, peserà sul discepolo, su colui che è diretto, con tutti i cambiamenti di forma e di contenuto che, evidentemente, sono legati a questa inversione di onere.

Ecco quindi il problema. Per prima cosa, vorrei vedere con voi alcuni testi, precedenti il periodo che ho scelto, cioè i due primi secoli dell’impero; prenderò in considerazione alcuni testi che vanno, a grandi linee, dal famoso trattato di Filodemo⁶, che data dell’inizio dell’impero, fino a Galeno, cioè alla fine degli Antonini. Questo è il periodo che ho scelto. Vorrei però

⁴ Plutarco, *Comment écouter*, in *Œuvres morales*, t. I, 2, Les Belles Lettres, Paris 1989; trad. it. *L’arte di ascoltare*, in *Moralia*, II, Biblioteca dell’Immagine, Pordenone 1990.

⁵ Filone Alessandrino, *De vita contemplativa*, Éditions du Cerf, Paris 1963; trad. it. *La vita contemplativa*, Il Melangolo, Genova 1992.

⁶ Si tratta del *Peri parrhesia*, edito da A. Olivieri, Teubner, Leipzig 1914.

vedere comunque con voi altri testi precedenti, dirvi cosa mi suggeriscono e chiedervi cosa ne pensate.

Sulla parola *parrhesia* abbiamo un celebre passaggio di Polibio⁷, in cui egli parla degli Achei e dice che il regime degli Achei era caratterizzato da tre cose: la *demokratia*, l'*isegoria* e la *parrhesia*. La democrazia, cioè la partecipazione di tutti, o meglio di tutti coloro che costituiscono il *demos*, all'esercizio del potere; l'*isegoria*, cioè una certa uguaglianza nella distribuzione delle cariche; e la *parrhesia*, la possibilità, a quanto pare per tutti, di accedere alla parola, il diritto alla parola per tutti, dove la parola è, ovviamente, quella determinante nel campo politico, la parola in quanto atto di affermazione di se stessi e della propria opinione all'interno del campo politico. Questo testo che associa *parrhesia*, *demokratia* e *isegoria* è evidentemente importante. Credo però che si possa risalire ancora oltre questo testo di Polibio e individuare un certo numero di altri usi molto interessanti, in epoca classica, in particolare in Euripide e Platone.

Euripide fa uso della parola *parrhesia* in quattro passaggi. Il primo passaggio è nello *Ione*, versi 669-675. Il testo dice:

Se non troverò la donna che mi ha dato alla luce, la mia non sarà vita. Posso esprimerti un voto? La vorrei di Atene, [questa donna che mi ha dato alla luce e che cerco,] per ricevere da lei il diritto di parlare da uomo libero (*hos moi genetai metrothen parrhesian*) [affinché la *parrhesia* mi venga da mia madre]. In una città di purissima schiatta, lo straniero ha un bel diventare cittadino, la sua lingua resta quella di uno schiavo, senza libertà di parola [non ha la *parrhesia: ouk echei parrhesian*]⁸.

Credo che questo testo sia interessante in primo luogo perché si vede che la *parrhesia* è un diritto, diritto che è legato alla cittadinanza. Chi non è cittadino, in una città in cui la razza è rimasta pura, non può parlare; solo il cittadino è abilitato a farlo, e questo diritto di parlare, lo si ha dalla nascita. [In secondo luogo,] si tratta di ottenere questo diritto di parlare in linea materna, è un diritto che viene dalla madre. In ogni caso, è la nascita, è l'appartenenza alla cittadinanza che, sola, in una città ben organizzata, può permettere di prendere la parola. Innanzitutto la *parrhesia*.

⁷ Polibio, *Histoires*, II, 38, 6, Les Belles Lettres, Paris 1970; trad. it. *Storie. Libri I-II*, Rizzoli, Milano 2001.

⁸ Euripide, *Ion*, 669-675, in *Tragédies*, t. III, Les Belles Lettres, Paris 2002, p. 211; trad. it. *Ione*, Garzanti, Milano 2003, p. 185.

Il secondo passaggio è nell'*Ippolito*, versi 421 e seguenti. È un testo molto interessante perché riprende il tema che abbiamo appena trovato nello *Ione*, ma con una leggera modulazione che è significativa. Si trova nella confessione di Fedra, quando ella confessa la propria passione per Ippolito, ed evoca tutte quelle donne che, segretamente, disonorano il talamo dei mariti e, di conseguenza, disonorano anche i figli. Fedra dice:

Vivano felici nella splendida Atene, con il parlar franco dell'uomo libero [Fedra sta parlando dei figli che ha, che avrebbe]; la fama della madre li rischiarì. Ché quando la coscienza d'una colpa del padre o della madre interviene, dell'uomo anche più ardito fa uno schiavo⁹.

Quello che si vede, è che la *parrhesia*, che è il diritto del cittadino, si trova intaccata dalle colpe, anche segrete, commesse dal padre o dalla madre. Quando il padre o la madre hanno commesso colpe, i figli sono in situazione di schiavi e, trovandosi in questa situazione, non hanno la *parrhesia*. La colpa morale fa decadere la *parrhesia*.

Il terzo passaggio è nelle *Fenicie*, [versi] 387 e seguenti: si tratta di un dialogo tra Giocasta e Polinice. In questo dialogo si parla dell'esilio: Giocasta interroga Polinice sui dolori e le sofferenze che l'esilio provoca e dice, anzi, chiede:

GIOCASTA: Che cosa vuol dire essere privi della patria? Un male così grande?

POLINICE: Grandissimo, più a provarlo che a dirlo.

GIOCASTA: In che cosa consiste, cosa pesa all'esule?

POLINICE: *Ouk echei parrhesian* [Non ha la *parrhesia*]. È una grandissima menomazione.

GIOCASTA: È tipico degli schiavi [*doulos*]: tacere quel che si pensa [*me legein hatis phronei*].

POLINICE: Bisogna sopportare le prevaricazioni di chi ha il potere.

GIOCASTA: Eh sì, è doloroso anche far lo stupido con gli stupidi¹⁰.

Questo testo è interessante perché, come vedete, anche qui il diritto alla parola è legato al fatto di essere cittadini nella propria città. Quando si

⁹ Euripide, *Hippolyte*, 421-425, in *Tragédies*, t. II, Les Belles Lettres, Paris 1960, p. 45; trad. it. *Ippolito*, in *Le tragedie*, Einaudi, Torino 2002, p. 129 [traduzione italiana modificata].

¹⁰ Euripide, *Les Phéniciennes*, 387-394, in *Tragédies*, t. V, Les Belles Lettres, Paris 1961, p. 170; trad. it. *Le fenicie*, in *Tragedie*, vol. III, UTET, Torino 2001, pp. 330-331.

abita nella propria città, si può parlare; quando non si è nella propria città, non si ha la *parrhesia*. Lo schiavo non ha la *parrhesia*, perché non ha la cittadinanza. Ma chi non ha la *parrhesia*, si trova al tempo stesso sottoposto alla stupidità, alla follia del padrone: vedete infatti apparire quest'idea che la *parrhesia* non solo è un diritto, nel suo fondamento e nella sua origine, ma ha la funzione di poter dire qualcosa come la ragione e la verità di fronte a coloro che hanno torto, che non detengono la verità, e il cui spirito è quello della stupidità o della follia. La *parrhesia* dice il vero: è quindi il diritto di dire il vero di fronte a colui che è folle, a colui che non possiede la verità. E [non esiste] dolore più grande che trovarsi in situazione di schiavo, sottoposto alla follia degli altri, quando invece si potrebbe dir loro la verità, ma non lo si può fare.

Infine, quarto passaggio: è nelle *Baccanti*, [versi] 668 e seguenti. È un testo in cui il messaggero arriva con la notizia degli eccessi delle baccanti, ma ha paura di darla a Penteo, ha paura di parlare e dice:

MESSAGGERO: Voglio però sapere se posso riferirti liberamente
ciò che accade lassù o se devo misurare le parole.

Mi spaventano, signore, l'impetuosità del tuo cuore,
l'irruenza dell'ira e la superbia della regalità.

PENTEIO: Parla, io non ti farò nulla di male.

Non bisogna adirarsi con le persone oneste¹¹.

Qui abbiamo una situazione completamente diversa: non è un cittadino che afferma o rivendica il proprio diritto di parlare, perché si trova sulla propria terra. Al contrario, è il messaggero, il servitore che arriva e che ha una cattiva notizia da annunciare; teme di autorizzarsi a dare questa cattiva notizia e chiede in qualche modo di beneficiare della *parrhesia*, cioè di parlare liberamente. E Penteo risponde: «Sì, puoi parlare liberamente».

Come vedete, ci troviamo in una situazione inversa rispetto a quella che abbiamo visto prima. C'è un servo che ha qualcosa da dire, che ha una cattiva notizia, notizia che farà male a chi la riceverà: potrà beneficiare del diritto di parlare? Penteo, da padrone vigilante, che sa qual è il proprio interesse e anche qual è il proprio dovere, risponde: «Certo, hai il diritto di parlare, non ti punirò per la cattiva notizia che mi hai dato, me la prenderò

¹¹ Euripide, *Les Bacchantes*, 668-673, in *Tragédies*, t. VI-2, Les Belles Lettres, Paris 2002, p. 77; trad. it. *Le Baccanti*, Mondadori, Milano 1999, p. 49.

solo in seguito con le baccanti», e promette un castigo per loro. L'interesse di questo testo è, credo, doppio. Da una parte, esso pone il problema, che si trova così spesso anche in altre tragedie, di cosa fare del messaggero che porta una cattiva notizia: chi porta una cattiva notizia deve essere punito? Il diritto di *parrhesia* accordato al servo gli promette l'impunità per la cattiva notizia che porta. E, al tempo stesso, vedete apparire qui qualcosa che avrà, credo, una grande importanza: è quello che potremmo chiamare il tema dell'impegno, del patto parresiastico: colui che è il più forte e che è il padrone apre uno spazio di libertà, uno spazio di diritto di parola, per colui che non è il padrone e gli chiede di parlare, di dire la verità, una verità che può ferirlo, ma per la quale il padrone si impegna a non punire colui che la dice, che la pronuncia, e a lasciarlo libero, cioè a dissociare ciò che è enunciato da colui che lo enuncia.

Ecco quattro testi in Euripide che mi sembrano porre molto chiaramente un certo numero di questioni sulla *parrhesia* come esercizio del diritto politico. Anche in Platone si trovano un certo numero di passaggi, ma ora prenderò in considerazione solo quelli che mi sembrano più significativi.

Innanzitutto, nella *Repubblica*, libro VIII, 557 b, dove si descrive la *polis* democratica, questa *polis* variopinta, diversificata, etc., in cui ognuno può scegliere la forma di vita che vuole (*idia kataskene tou hautou bion*)¹², ognuno può costituirsi il proprio modo di vita. È in questo che consiste la libertà: nella possibilità di fare ciò che si vuole e di dire ciò che si vuole. La *parrhesia* appare quindi come uno dei tratti di questa *polis* democratica.

Un altro testo, più interessante perché avrà una fortuna storica molto più grande, è quello che si trova nel III libro delle *Leggi*, 694 a e seguenti¹³. In questo testo, si tratta del regime monarchico, e più esattamente del regime di Ciro, della buona monarchia, della monarchia moderata, militare e moderata. Nell'elogio che [Platone] fa del regime di Ciro, ci sono due cose da notare. Innanzitutto, il fatto che i soldati, nel regno di Ciro, nella monarchia di Ciro, partecipavano in una certa misura al comando, potevano discutere con i capi, cosa che conferiva loro ardire nella lotta e anche amicizia per i comandanti. D'altra parte, il re stesso autorizzava, intorno a sé, coloro

¹² Platone, *La République*, VIII, 557 b, in *Œuvres complètes*, t. VII-2, Les Belles Lettres, Paris 1964; trad. it. *La Repubblica*, vol. II, Rizzoli, Milano 1992.

¹³ Platone, *Les Lois*, III, 694 a-b, in *Œuvres complètes*, t. XI-1, Les Belles Lettres, Paris 1975; trad. it. *Le Leggi*, Rizzoli, Milano 2005.

che erano competenti ad avere il parlar franco, la *parrhesia*. Il re dava loro questo diritto, che gli assicurava effettivi successi, la prosperità, e che faceva sì che questa monarchia fosse, al tempo stesso, caratterizzata dall'*eleutheria*, la libertà, dalla *philia*, l'amicizia, e infine dalla *koinonia*, la comunità.

A questo proposito, vorrei citare un brano del tutto simile che si trova nel discorso di Isocrate *A Nicocle*, in cui, come sapete, c'è una teoria, una rappresentazione del buon potere autocratico monarchico. Nel discorso *A Nicocle*, Isocrate dice questo:

Considera fedeli non coloro che lodano qualunque cosa tu dica o faccia, ma chi biasima i tuoi errori. Concedi *parrhesia* agli uomini assennati [*tois ephronousin*], per poterne avere il consiglio nelle questioni su cui sei incerto. Distingui gli abili adulatori dai servitori devoti, perché gli intriganti non prevalgano sugli onesti. Ascolta i discorsi che gli uomini fanno gli uni sugli altri, e cerca di riconoscere a un tempo il carattere di quelli che parlano e di quelli intorno a cui parlano¹⁴.

Lasciamo ora da parte la fine del testo, forse ci torneremo più tardi. Vedete che ciò che caratterizza, che assicura la qualità di un buon governo monarchico, è il fatto che il monarca lasci intorno a sé uno spazio di libertà, in cui gli altri potranno parlare e dargli consigli saggi.

A questi primi testi di Platone, vorrei aggiungere un passaggio delle *Leggi*, libro VIII, 835 c, in cui, come sapete, Platone spiega come devono essere regolati e retti nella *polis* i canti, la ginnastica, la musica; da qui, passa poi alla padronanza delle passioni e all'espulsione delle cattive passioni. Egli inizia questo nuovo sviluppo¹⁵ evocando la possibilità, la necessità di qualcuno che sarebbe come una sorta di maestro di morale. Come dovrebbe essere questo maestro di morale? Dovrebbe essere qualcuno che, attraverso la *parrhesia*, prevarrebbe su tutti, ordinerebbe a ognuno ciò che è conforme alla *politeia*, alla costituzione della *polis*. Così facendo, non farebbe altro che ascoltare la ragione, la sola ragione, e sarebbe in qualche modo, nella città, l'unico ad ascoltare la sola ragione. Essere l'unico ad ascoltare la sola ragione: è questo che caratterizza colui che potremmo chiamare il parresiasta morale della città.

Vorrei ora aggiungere un altro testo di Platone, appartenente a un periodo precedente, ma che è, credo, anch'esso estremamente interessante,

¹⁴ Isocrate, *À Nicoclès*, 28, in *Discours*, t. II, Les Belles Lettres, Paris 1956, p. 105; trad. it. *A Nicocle*, in *Opere*, UTET, Torino 1991, p. 117.

¹⁵ Platone, *Le Leggi*, cit., VIII, 835 c.

proprio per condurci al problema che vorrei evocare oggi. È un brano del *Gorgia*, e questa volta vorrei leggerlo. Il passaggio si situa nel momento in cui Callicle ha appena fatto il suo primo e clamoroso ingresso, e in cui, dopo aver ripreso le insufficienze del discorso di Gorgia e di Polo, dice: «io parlerò fino in fondo, non mi farò ostacolare da tutta la timidezza di coloro che hanno parlato prima di me», e spiega come e perché è possibile commettere un'azione ingiusta in modo ragionevole. Dopo questo sviluppo, Socrate interviene e anche qui parlerà di *parrhesia*, e lo farà in un modo interessante:

SOCRATE: Senti, Callicle: immagina che io avessi un'anima d'oro, e che trovassi una di quelle pietre di paragone con cui saggiano l'oro, la migliore di tutte; e immagina che io toccassi la mia anima con la pietra e che avessi la conferma del suo valore, non credi che sarei contento di sapere che tutto è a posto e che non c'è bisogno di altre prove?

CALLICLE: Perché mi fai questa domanda, Socrate?

SOCRATE: Incontrando te è come se avessi trovato questa pietra straordinaria [la pietra che permettere di mettere alla prova la sua anima]: ecco perché.

CALLICLE: In che senso?

SOCRATE: Se tu ti troverai d'accordo con quello che pensa la mia anima, io sarò automaticamente certo che sia vero. Secondo me, uno che vuole davvero verificare se un'anima vive bene o no, deve avere tre doti: *episteme*, *eunoia*, *parrhesia*; e tu ce le hai tutte. Ne incontro tanti che non sono capaci di mettermi alla prova, perché non sanno le stesse cose che sai tu. Ce ne sono poi altri che sono sì sapienti [...]¹⁶.

La *parrhesia* appare dunque qui in un senso molto diverso da quello di prima, sia quando era un diritto dei cittadini, sia quando era la necessità o il criterio di un governo monarchico ragionevole, che si lasciava dire la verità. Ora, si tratta di una *parrhesia* che servirà da prova e da pietra di paragone per l'anima. Quando un'anima vuole avere una pietra di paragone, se vuole cioè sapere – e il testo usa, a un dato momento (la traduzione non lo rende bene, ma poco importa) la parola importante di *therapeuein* – se l'anima, cioè, cerca nella sua volontà di curarsi, di prendersi cura di sé, se vuole trovare una pietra di paragone che le permetta di reperire a che punto è della propria salute, cioè della verità delle proprie opinioni, ha bisogno

¹⁶ Platone, *Gorgias*, 486 d-487 a, in *Œuvres complètes*, t. III-2, Les Belles Lettres, Paris 1972, pp. 166-167; trad. it. *Gorgia*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 177-178.

di qualcuno, di un'altra anima che si caratterizzerà per l'*episteme*, il sapere, per l'*eunoia*, la benevolenza, e per la *parrhesia*. Alcune anime mancano di scienza, e non possono servire da buon criterio; altre mancano di amicizia, non hanno l'*eunoia*; quanto a Polo e Gorgia, che hanno appena parlato, Socrate dice, in effetti, che mancano di *parrhesia*, che sono stati timidi e hanno avuto vergogna di andare fino in fondo a ciò che pensavano, cioè che è ragionevole commettere azioni ingiuste. Callicle, invece, dice Socrate, evidentemente in modo ironico – ma per il momento lasciamo da parte l'ironia – sarà la buona pietra di paragone dell'anima in buona salute: ha l'*episteme*, o almeno pretende di averla, pretende di avere l'amicizia e poi, appunto, non manca di questa *parrhesia*, non è frenato da quello scrupolo, da quel pudore che caratterizzava Polo e Gorgia.

Mi sembra che qui abbiamo la prima formulazione nel pensiero greco della *parrhesia* come elemento costitutivo e indispensabile del rapporto tra anime. Quando un'anima vuole prendersi cura di sé, quando vuole assicurare questa *epimeleia beaoutou* che è fondamentale, quando vuole *therapeuesthai* se stessa, curarsi, ha bisogno di un'altra anima, e quest'altra anima deve avere la *parrhesia*.

Questo è il contesto in cui vorrei ricollocare non tanto l'analisi, quanto le questioni da porre questa sera. In ogni caso, mi sembra che, se si volesse fare l'analisi della *parrhesia*, non è certo provando ad abbracciare tutta la nozione nel suo campo generale, nei suoi significati generali [che sarebbe possibile farlo]. In fondo, credo che la nozione di *parrhesia* sia sempre legata a una pratica. Se prendete i testi cui mi interessa – I-II secolo – vedete in effetti la nozione di *parrhesia* in vari contesti pratici molto diversi.

In primo luogo, la trovate nel contesto della retorica – Quintiliano, libro IX, capitolo 2¹⁷ – capitolo che è dedicato alle figure di pensiero, *sententiarum figurae*, cioè a tutto ciò che fa sì che il pensiero, quando si esprime, si allontani dal *simplici modo indicandi*. Quindi, in questo capitolo sulle figure di pensiero, ecco che Quintiliano fa posto a una figura del pensiero che è una non-figura, che è la figura zero, quella che fa crescere l'emozione dell'uditore, quella che agisce, di conseguenza, sull'uditore, senza essere *ad simulata*, senza essere *arte composita*, senza quindi essere né finta, né simulata, né composta dall'arte e dalla tecnica; è l'*oratio libera*, cioè l'esclamazione e l'espressione diretta del pensiero senza alcuna figura particolare; è questa *oratio libera*

¹⁷ Quintiliano, *Institution oratoire*, X, 2, Les Belles Lettres, Paris 1978; trad. it. *Istituzione oratoria*, Zanichelli, Bologna 1972.

che Quintiliano afferma fosse chiamata dai Greci *parrhesia* e da Cornificio *licentia*. Ecco un primo contesto in cui trovate la parola *parrhesia*.

Secondo contesto, molto interessante, molto ampio e che sarebbe da inventariare – non ho fatto questo inventario, proverò forse a farlo più tardi: si tratta dell'uso della parola *parrhesia* nel pensiero politico. Qui bisognerebbe ritracciare la linea che abbiamo visto delinarsi con Platone, quando descriveva il regno di Ciro, o nel testo di Isocrate rivolto a Nicole, il discorso *A Nicole*. Qui, la *parrhesia* appariva evidentemente come nozione molto importante, dal momento in cui si ha a che fare con una struttura politica in cui il principato, la monarchia e l'autocrazia sono divenuti, in effetti, un fatto politico. In tutti questi testi storici e politici, la *parrhesia* non è più legata, chiaramente, all'*isegoria* o alla *demokratia*, ma è invece legata all'esercizio di un potere personale e a una struttura fortemente non egalaritaria. Così intesa, la *parrhesia* non ha affatto lo status di un diritto che si eserciterebbe per nascita; essa è una libertà, una libertà accordata e concessa dal sovrano o dal ricco, dal potente. È una libertà che egli deve accordare per poter essere un buon sovrano, per essere ricco e potente come si deve. La *parrhesia* è il criterio del buon sovrano, è il criterio del regno illustre. Allora, a questo proposito, si potrebbero riprendere tutti i ritratti dei vari imperatori fatti dagli storici dell'epoca. Credo che la presenza o l'assenza di *parrhesia* sia sicuramente uno dei grandi tratti distintivi del buono o del cattivo sovrano: d'altra parte, in questa posta in gioco che ruota intorno alla *parrhesia* è presente tutto il problema dei rapporti tra l'imperatore e il senato.

La *parrhesia* è quindi una libertà, ma una libertà che il sovrano deve dare. Questa libertà che è dunque data dal principe ad altri, non deve essere compresa come una sorta di delega di potere, e non è nemmeno una partecipazione al potere. A cosa si rivolge questa libertà che il principe dà al parresiasta, libertà di cui egli ha tanto bisogno per governare? Qual è il suo ambito di applicazione? Non è la politica, non è la gestione della repubblica, non è una parte del proprio potere che viene ceduto ad altri. Egli dà ad altri la libertà di esercitare, se possono e se ne sono capaci, un potere sulla sua anima, sull'anima del sovrano. La *parrhesia* politica ha per punto di applicazione non l'ambito dell'azione politica, ma l'anima del principe. In tale misura, vedete che questa *parrhesia* politica è comunque molto vicina a quella che stiamo per studiare: la *parrhesia* nella direzione di coscienza. Vedete anche che questa *parrhesia*, intesa come libertà di dire per

agire sull'anima del principe, è legata a un certo tipo di struttura politica, ed è anche legata alla forma politica della corte. Credo che ci sarebbe tutta una lunga storia della *parrhesia* [...] ¹⁸, nei sistemi politici, in tutte le forme di sistemi politici che hanno comportato la corte. Fino al XVIII secolo, nel pensiero politico europeo, il problema della *parrhesia*, della libertà di parlare per il consigliere del principe, è un problema politico. Prima che si ponga il problema della libertà di espressione per tutti, il problema del diritto al parlar franco all'interno dello spazio della corte è stato uno dei principali problemi politici. Ci si potrebbe quindi divertire a vedere quale sia stato, rispetto alla *parrhesia*, il ritratto del buon consigliere; il favorito, come personaggio negativo: è appunto l'adulatore e non il parresiasta; il predicatore di corte: colui che, protetto dal suo status di sacerdote e dal luogo da cui parla, il pulpito, è tenuto alla *parrhesia*. Questi sono i limiti della *parrhesia*. Credo che sarebbe possibile fare tutta un'analisi storico-culturale della *parrhesia* nel suo rapporto con la struttura della corte.

Ad ogni modo, non sono questi i problemi che vorrei studiare oggi: oggi vorrei prendere in considerazione un altro contesto pratico, che non è quello della retorica, né quello della politica, bensì quello della direzione di coscienza. Vorrei quindi segnalare due o tre problemi di metodo. In primo luogo, la questione della *parrhesia* nella direzione di coscienza è stata evocata in un certo numero di studi, ma non credo che abbia mai dato luogo a un'analisi diretta e chiara. Il testo che mi sembra più ricco di informazioni è un articolo di Gigante, che sicuramente conoscerete, pubblicato negli atti del congresso Guillaume Budé del 1968¹⁹: è appunto una presentazione del testo di Filodemo che si chiama *Peri parrhesias*²⁰. Attraverso il testo di Gigante, che fa riferimento a Philippon e ad altri autori precedenti, si vede all'incirca quale sia la posta in gioco del dibattito: si tratta di sapere se la *parrhesia* deve essere considerata come una virtù, se deve essere considerata come una tecnica, o se non si debba invece considerarla come un modo di vita. Per dire le cose in modo molto schematico, mi sembra [...] ²¹ [difficile] che sia un modo di vita, un modo di vita come potrebbe

¹⁸ Interruzione della registrazione.

¹⁹ M. Gigante, *Philodème. Sur la liberté de parole*, in Association Guillaume Budé, *Actes du VIII Congrès, Paris, 5-10 avril 1968*, Les Belles Lettres, Paris 1969, pp. 196-22

²⁰ Filodemo, *Peri parrhesias*, cit.

²¹ Passaggio in parte non udibile. Si sente solo: «Infine, quello che vorrei [...] forse un po' troppo ampio».

essere, ad esempio, il modo di vita filosofico. Sicuramente il modo di vita filosofico implica assolutamente la *parrhesia*: non può esserci filosofo che non sia un parresiasta; il fatto di essere parresiasta, però, non coincide esattamente con il modo di vita filosofico. Credo – o in ogni caso è quel che vorrei suggerire – che si dovrebbe considerare la *parrhesia* dal punto di vista di quella che viene ora chiamata una pragmatica del discorso, che si dovrebbe cioè considerare la *parrhesia* come l'insieme dei caratteri che fondano in diritto e che assicurano in efficacia i discorsi dell'“altro” nella pratica della cura di sé. In altri termini, se la pratica filosofica è in effetti, come dicevo prima, l'esercizio della cura di sé, o l'insieme delle pratiche, delle regole e delle tecniche che assicurano l'esercizio della cura di sé, se quindi la pratica filosofica è in effetti l'esercizio della cura di sé, se la cura di sé ha bisogno dell'altro e del discorso dell'altro, qual è il carattere essenziale di questo discorso dell'altro, considerato come atto, come azione su di me? Credo che questo discorso abbia, come carattere, quello di essere il discorso della *parrhesia*. La *parrhesia* caratterizza il discorso dell'“altro” nella cura di sé.

Per provare ad analizzare questo tema un po' più a fondo, farò riferimento a un certo numero di testi. Nella sua presentazione del testo di Filodemo, Gigante si è chiaramente basato sulla tradizione epicurea, che purtroppo, su questo punto esatto, conosciamo poco. Gigante si scontra con la famosa ipotesi, che chiamerò “italiana”, dell'Aristotele perduto²², e prova a mostrare che Filodemo non è dipendente da Aristotele. Tenterò di prendere – perché chiaramente non sono in grado di risolvere questo problema – un ambito di riferimento un po' più ampio e proverò a vedere, a studiare questa *parrhesia* dal punto di vista della pragmatica del discorso, attraverso in parte il testo di Filodemo – che però è talmente mutilato che sarà difficile trarne molto –, poi in Seneca, in Epitteto, in Plutarco, certo, e anche in un testo di Galeno.

Vorrei quindi iniziare considerando due testi che mi serviranno un po' da filo conduttore per studiare questa nozione di *parrhesia*. Uno è semplicemente il testo di presentazione delle *Diatribes* di Epitteto, redatto da

²² Allusione ai lavori di Ettore Bignone, che ipotizza un'influenza di scritti di Aristotele, oggi andati perduti, su Epicuro e gli Epicurei. Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1936; nuova edizione: Bompiani, Milano 2007.

Arriano²³. È un testo molto interessante, ed è un piccolo trattato sulla *parrhesia*, [una] riflessione sulla *parrhesia* – è una paginetta. Arriano spiega che è stato condotto a pubblicare le *Diatribes* di Epitteto perché ne circolavano versioni lacunose. Afferma di voler pubblicare queste *Diatribes* per far conoscere la *dianoia* e la *parrhesia* di Epitteto: la *dianoia* è il movimento del pensiero, il movimento del pensiero di Epitteto, e [la] *parrhesia* è appunto la forma specifica del suo discorso. *Dianoia* e *parrhesia* sono associate e, del resto, non verranno mai dissociate lungo tutto il testo; quel che Arriano vuole rendere presente, è l'insieme costituito dalla *dianoia* e dalla *parrhesia* di Epitteto. E cosa farà, per poter restituire così la *dianoia* e la *parrhesia* di Epitteto? Pubblicherà, offrirà al pubblico – dice – gli appunti che ha preso, gli *hypomnemata*. Quella di *hypomnemata* è una nozione tecnica importante: si tratta della trascrizione degli appunti presi dall'uditore mentre il filosofo sta parlando. Queste trascrizioni sono anche dei quaderni di esercizi, dato che, con questi *hypomnemata* che bisogna rileggere regolarmente, si riattiva in continuazione ciò che è stato detto dal maestro. Ricordatevi di Plutarco, ad esempio, che mandava il *Peri epithymias* a Paccio, dicendogli: «so che sei hai fretta, hai assolutamente bisogno di un trattato sulla tranquillità dell'anima, in modo molto urgente. Non puoi aspettare, ti mando gli *hypomnemata* che ho scritto per me»²⁴. All'interno stesso del testo di Epitteto, avete un certo numero di riferimenti a questo. Epitteto, ad esempio, in certi momenti dice: ecco cosa ho da dirvi, ora lo dovete *meletan*, meditarlo, riattualizzarlo, pensarvi senza sosta, lo dovete *graphein*, scriverlo, leggerlo e fare *gymnazein*, farne esercizio. Arriano offrirà quindi al pubblico gli *hypomnemata* delle *Diatribes* di Epitteto.

Questi *hypomnemata* incontreranno di certo delle obiezioni, poiché si finirà col dire, i lettori finiranno col dire, che Epitteto non è capace di scrivere come si deve e disprezzeranno la sua parola senza affettazione; ma quel che precisamente costituisce la funzione degli *hypomnemata* è di consegnare la spontanea conversazione dello stesso Epitteto, quel che egli stesso ha detto direttamente, *hopote*²⁵. Per quel che riguarda Arriano, egli

²³ Epitteto, *Entretiens. Arrien à Lucius Gellus*, t. I, 1-8, Les Belles Lettres, Paris 1948; trad. it. *Le diatribe e i frammenti*, Laterza, Bari 1960.

²⁴ Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, 464 E-F, in *Œuvres morales*, t. VII-1, Les Belles Lettres, Paris 1975; trad. it. *La serenità interiore*, in *Moralia*, I, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1989.

²⁵ Epitteto, *Diatribes. Arriano a Lucio Gello*, cit., 7.

corre il rischio di vedersi rimproverato di non essere uno scrittore valido, ma non ha importanza, poiché quello che intende fare che cos'è? [È] far sì che venga nuovamente trasmessa la maniera in cui Epitteto agiva sulle anime quando parlava, in un modo in un certo senso trasparente, attraverso gli appunti che egli rende disponibili, in modo tale che questa azione operi immediatamente sui lettori. Così come la parola di Epitteto era tale da provocare, in chi l'ascoltava, esattamente i sentimenti e le impressioni che egli voleva, nella stessa maniera Arriano si auspica che coloro che leggeranno questo testo proveranno quel che Epitteto avrebbe voluto far loro provare. E se non lo provano, dice Arriano, concludendo la sua introduzione, è perché delle due cose l'una: o lui, Arriano, non ha saputo trascriverle come conviene e sarà quindi colpa sua; oppure è perché, sostiene, le cose dovevano essere così, ovvero che coloro che leggono non sono in grado di comprendere. La *parrhesia* appare dunque qui come in rottura, laddove trascura le tradizionali forme della retorica e della scrittura: la *parrhesia* è un'azione, è tale da agire, da permettere al discorso di agire direttamente sulle anime; e, nella misura in cui è questa azione diretta sulle anime, la *parrhesia* trasmette la *dianoia* stessa attraverso un tipo di accoppiamento o di trasparenza tra il discorso e il movimento del pensiero. Ecco il primo testo cui volevo riferirmi.

Adesso prenderò in esame un secondo testo, un testo di Galeno che si trova all'inizio del trattato sulla cura delle passioni²⁶. L'inconveniente è che si tratta, peraltro, dell'unico testo, tra quelli che oggi vi citerò, nel quale non figura la parola *parrhesia* – tanto l'espressione greca *parrhesia*, quanto quella latina *libera oratio*, o *libertas*, con cui normalmente si traduce *parrhesia*. Il termine *parrhesia* non figura quindi nel testo di Galeno, tuttavia sono convinto che sia assolutamente innegabile che si tratti esattamente della descrizione della *parrhesia*, ma vista da un'altra prospettiva, e che proprio questo sia tecnicamente molto interessante.

Arriano poneva il seguente problema: Epitteto ha parlato, e se soltanto la sua parola svolgeva un'azione sull'anima degli altri, come trasmettere questa azione e quale potrebbe essere il veicolo di questa *parrhesia*? Il problema che pone Galeno è completamente differente e molto curioso, ovvero: com'è possibile cercare, trovare ed essere sicuri di aver effettivamente scoperto il parresiasta di cui si ha bisogno quando ci si vuole oc-

²⁶ Galeno, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, Delagrave, Paris 1914; trad. it. *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, Marsilio, Venezia 1984.

cupare di se stessi? Nel suo testo, infatti, Galeno suppone che, da un lato, non si può diventare un uomo per bene, un uomo compiuto (*teleios aner*) se non si vigila su se stessi (*sauto pronooumenos*). Si deve aver trascorso la propria vita a vigilare su di sé, e questa vigilanza su di sé richiede esercizi, continui esercizi: *deitai gar askeseon*, come viene detto. Occorre un esercizio, una pratica che deve durare tutta la vita²⁷. Ora, questa pratica non è in grado di controllare se stessa; per regolarla, c'è bisogno di qualcun altro. Galeno dice che coloro che si sono rimessi agli altri per avere un parere su loro stessi, raramente si sono sbagliati; in compenso, coloro che non l'hanno fatto hanno creduto di essere eccellenti e si sono spesso ingannati. Dunque c'è bisogno di qualcun altro per controllare l'esercizio mediante il quale si diventerà un *teleios aner*, un uomo compiuto. Come e dove si ritroverà questo altro? Ciò che appare degno di nota in questo lungo brano di Galeno, è che non vi si parla affatto né della competenza tecnica e nemmeno del sapere di questo altro di cui si ha bisogno. Viene semplicemente detto: bisogna in qualche modo tendere un orecchio e vedere se si sente parlare di qualcuno, di qualcuno che ha la reputazione di non essere un adulatore. E, se si è sentito parlare di una persona simile, allora si procede a un certo numero di verifiche – ritornerò tra poco su questo punto – per essere completamente certi che egli sia *aletheinein*, capace di dire la verità, ed è solo allora, quando si è ben certi che sia capace di dire la verità, che si andrà da lui chiedendogli quale opinione abbia di noi stessi; gli si chiederà quale opinione ha di noi, spiegandogli quelli che crediamo essere i nostri difetti e i nostri pregi, attendendo infine la sua reazione²⁸. E se siamo del tutto sicuri che, in effetti, egli sia severo quanto gli è richiesto – tornerò anche su questo punto –, allora potremo affidarci all'aiuto delle sue cure, di cui abbiamo bisogno. Galeno spiega come egli stesso abbia svolto questo ruolo di aiuto e di guida per uno dei suoi amici, che si abbandonava troppo facilmente alla collera e che aveva ferito con un colpo di spada due dei suoi schiavi che, durante un viaggio, avevano smarrito i suoi bagagli (ma questo è poco importante!), e come pure, detto in breve, quest'uomo in preda alla collera era stato guarito²⁹.

Credo che abbiamo qui un piccolo quadro della direzione di coscienza e degli elementi costitutivi della *parrhesia*; ci troviamo in presenza degli

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

elementi che costituiscono la *parrhesia* innanzitutto perché si vede come la *parrhesia* sia legata molto chiaramente alla cura di sé, la si vede molto chiaramente legata all'*askesis*, all'esercizio, la si vede molto chiaramente legata all'adulazione e la si vede in opposizione alla collera. Questi due testi [contengono] le esposizioni più dense e al tempo stesso più articolate sulla *parrhesia*; a partire da essi e servendomi di essi, quindi, vorrei vedere un po' come questa *parrhesia* possa essere studiata non tanto come virtù, non tanto come semplice tecnica, ma nemmeno come modo di vita.

Che cosa si può dire sulla *parrhesia* all'interno della pratica della direzione di coscienza o meglio, se volete, all'interno della pratica della cura di sé? In primo luogo, la *parrhesia* si oppone all'adulazione. L'adulazione, come sapete, è una nozione estremamente importante nell'etica, e nell'etica politica, di tutta l'Antichità; ci sono infinitamente più testi, più riferimenti, più considerazioni sull'adulazione che, per esempio, sull'etica sessuale o sull'etica dei piaceri della carne, della golosità o della concupiscenza. L'adulazione è una nozione molto importante che, credo, si trova al cuore di molti problemi sul governo di sé e sul governo degli altri. Credo d'altronde che, per capire cosa sia l'adulazione, la si debba affiancare a ciò che le è complementare; direi che la *parrhesia* è l'inverso dell'adulazione e che l'adulazione è complementare alla collera. Nell'etica antica, la collera non è semplicemente lo sfogo di qualcuno contro qualcun altro o contro qualcosa; la collera è sempre lo sfogo di colui che ha più potere e che si trova nella situazione di esercitare questo maggior potere al di là dei limiti ragionevoli e moralmente accettabili. La collera è sempre la reazione impetuosa del più forte, e su questo abbiamo l'assoluta evidenza che presentano le analisi di Seneca e di Plutarco. Dunque la collera è il comportamento di colui che si scaglia contro qualcuno più debole di lui. L'adulazione è esattamente l'atteggiamento complementare: l'adulazione è il comportamento del più debole che desidera attirare la benevolenza del più forte. Se volete, potremmo dire che ci troviamo in presenza di un insieme abbastanza complesso: l'opposto della collera è la clemenza; il complementare della collera è l'adulazione; e l'opposto dell'adulazione è la *parrhesia*: collera e clemenza, adulazione e *parrhesia*. La *parrhesia* si oppone all'adulazione, ne costituisce il limite, la controbatte, proprio come la clemenza limita la collera e la controbatte. La collera è un comportamento che richiama l'adulazione e la clemenza è, per chi esercita il potere, un comportamento ragionevole che lascia aperto lo spazio per la *parrhesia*. Credo che si debba mantenere questa figura a quattro termini – collera, clemenza, adulazione, *parrhesia*.

Come si presenta la *parrhesia* come anti-adulazione? Si presenta in tre forme. In primo luogo, la *parrhesia* è in diretta relazione col precetto delfico, con lo *gnothi seauton*. [Per] l'adulazione vi rinvio a Plutarco, al testo che è certamente fondamentale a questo riguardo, ovvero *Come distinguere l'adulatore dall'amico*³⁰, considerando che questo testo – che, se volete, potrei chiamare il trattato dell'adulatore – è un trattato sull'opposizione adulazione-*parrhesia*. Il vero amico che è contrapposto all'adulatore è sempre l'amico che dice la verità. In questa misura, credo che il trattato di Plutarco sia assolutamente centrale per la maggior parte delle analisi che si devono svolgere a proposito della *parrhesia* e soprattutto sulla sua opposizione all'adulazione. Infatti, il testo di Plutarco è molto chiaro e dice: l'adulatore è colui che combatte il precetto delfico, è colui che impedisce all'altro di conoscere se stesso. Di conseguenza, la *parrhesia* sarà lo strumento necessario, sarà quello che nell'altro permette, proprio a me, di conoscere me stesso. E Galeno fa eco a questo legame tra la *parrhesia* e il precetto delfico, o tra l'adulazione e il misconoscimento del precetto delfico, all'inizio dello stesso passaggio che citavo poco fa, ovvero all'inizio del *Trattato sulla cura delle passioni*, laddove sostiene che, quando era giovane, proprio lui, Galeno, non accordava la minima importanza allo *gnothi seauton* e che solo in seguito, quando capì il pericolo che correva nel voler piacere a se stesso e nel lasciare che gli adulatori lo adulassero, comprese l'importanza dello *gnothi seauton*³¹. Dunque la *parrhesia* è, e sarà, l'anti-adulazione, e in questa stessa misura sarà l'operatore del *gnothi seauton*.

Dire che la *parrhesia* sia l'operatore del *gnothi seauton* non vuol dire esattamente che la *parrhesia* debba parlare a proposito di se stessa; il parresiasta non è colui che parlerà all'individuo di se stesso, dei suoi affari, dicendogli quel che esattamente è, qual è il suo carattere, ecc. Certo lo dovrà fare, ma l'essenziale della funzione parresiastica sarà piuttosto di indicare al soggetto qual è il suo posto nel mondo; il parresiasta è dunque colui che dovrà fare discorsi su quel che è l'uomo in generale, su quel che è l'ordine del mondo, su quella che è la necessità delle cose. Il parresiasta in particolare – e su questo i testi di Epitteto sono molto chiari – è colui che dice, in ogni istante o ogni volta che l'altro ne ha bisogno, quali sono gli elementi che dipendono da lui e quali non dipendono da un soggetto. È questo

³⁰ Plutarco, *Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami*, in *Œuvres morales*, Les Belles Lettres, Paris 1989; trad. it. *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, Sellerio, Palermo 1991.

³¹ Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*, cit.

parresiasta in quanto criterio di distinzione, in quanto possiede il criterio di distinzione tra quello che dipende da noi e quello che non dipende da noi, è questo criterio che gli permette di essere simultaneamente l'operatore del *gnothi seauton*. Rivedete Epitteto, e vedete anche Marco Aurelio. E allora io mi chiedo se questo non costituisca almeno un aspetto del senso che assume il testo di Epicuro che abbiamo riprodotto per voi – visto che, per prudenza e timidezza, non avevo osato chiedere che lo si traducesse –, quando questo testo, che François Heidsieck ha menzionato e tradotto, [dice]: «Per parte mia, facendo ricorso alla libertà di parola del fisiologo [di chi studia la natura], preferirei dire in modo oscuro, anche se nessuno dovesse comprendermi, cose che sono utili a tutti gli uomini, piuttosto che, conformando il mio giudizio alle opinioni preconcepite, raccogliere il plauso che proviene in abbondanza dai più»³². Non voglio commentare il resto del testo perché è difficile. Si tratta ad ogni modo di un testo isolato che nessun effetto di contesto può chiarire; tuttavia mi sembra che la libertà di parola del fisiologo, la *parrhesia* di cui si serve il *physiologos* si riferisca a questa tradizione: colui che, conoscendo la natura delle cose, conoscendo la *physis*, può essere il parresiasta che dissiperà le illusioni, metterà a tacere le paure, allontanerà le chimere e dirà all'uomo quel che in verità egli è.

Ecco, in ogni caso questo è l'intero asse della *parrhesia* in quanto funzione del *gnothi seauton*. Vedete che, in un certo senso, ci troviamo qui all'opposto della struttura platonica. Nella struttura platonica, infatti, lo *gnothi seauton* è operato attraverso un movimento di ripiegamento del soggetto su se stesso nella forma della memorizzazione: se vuoi sapere chi sei, ricorda quel che sei stato; qui sapere chi tu sia richiede che vi sia un qualcun altro, qualcuno che possieda la *parrhesia*, che si serva della *parrhesia* e che dica effettivamente quale sia l'ordine del mondo nel quale ci si trova collocati. Ecco uno dei primi aspetti della *parrhesia* su cui volevo insistere.

Il secondo aspetto consiste nel fatto che la *parrhesia* – si è visto molto bene nella presentazione di Arriano – si caratterizza per una certa libertà di forma. Il parresiasta è colui che non deve tener conto né delle regole della retorica – come è ovvio – né, ugualmente, delle regole della dimostrazione filosofica; si oppone alla retorica, si oppone all'*elenchos*, e si oppone anche alla dimostrazione, al rigore delle prove, a ciò che forzerà l'individuo a riconoscere che questa è la verità e quest'altro è nulla. Da questo punto di

³² Epicuro, *Sentences vaticanes*, 29, in *Lettres et maximes*, Éd. de Mégare, Villers-sur-Mer 1977; trad. it. *Sentenze Vaticane*, in *Opere*, Einaudi, Torino 1973.

vista, la *parrhesia* è quindi una forma di discorso differente dalla retorica, e differente anche dalla dimostrazione filosofica propriamente detta. Si pone allora il problema di sapere se la *parrhesia* non sia questa specie di modulazione affettiva del discorso, intensa e occasionale, che si ritrova, per esempio, nella letteratura delle diatribe: non è forse *parrhesia* questo apostrofare del filosofo che ferma qualcuno in mezzo alla strada, che interPELLa qualcuno in mezzo alla folla, o ancora, come dice Epitteto³³, che si alza a teatro e dice alla folla quello che ha da dire, convincendola attraverso i toni del proprio discorso? Allora, credo che sia in funzione di tutto ciò che si debba leggere un certo numero di testi, e in particolare alcuni testi di Seneca. Nelle lettere di Seneca vi sono parecchi passaggi che riguardano molto chiaramente la letteratura delle diatribe. Nella lettera 40, nella lettera 29 e, mi sembra, nella lettera 38³⁴, trovate un certo numero di indicazioni su questo genere di letteratura appassionata, violenta, interpellante, dalla quale Seneca vuole giustamente allontanarsi, sostenendo che implica effetti in qualche maniera supplementari, che oltrepassano il pensiero e che non sono provvisti della necessaria misura per ottenere sull'anima gli effetti desiderati. A questa letteratura da tribuni, Seneca preferisce le lettere individuali oppure la conversazione. Credo che la conversazione, l'arte della conversazione, sia la forma che coincide, che converge nel modo più stretto con quel che esige la *parrhesia*: parlare come si deve, parlare in una forma tale da poter agire direttamente sull'anima dell'altro, parlare senza appesantirsi con forme retoriche e senza nemmeno esagerare con gli effetti che si vogliono ottenere; tutto questo si trova realizzato nella conversazione. Anche a tal riguardo bisognerebbe verificare quanto la letteratura delle conversazioni, le regole della conversazione filosofica, per come sono suggerite in questi testi, in particolare in quelli di Seneca, divergano da quella che può essere l'interrogazione socratica.

Perché la *parrhesia* ha bisogno di questa forma, che non è né quella della retorica, né quella dell'argomentazione filosofica, e nemmeno quella della diatriba? È perché, volendo agire sulle anime, la *parrhesia* ha essenzialmente per punto di appoggio il *kairos*; il *kairos*, ovvero il momento opportuno. In effetti, non si tratta di un atto di memoria tramite il quale il sog-

³³ Epitteto, *Entretiens*, III, 22, 26, Les Belles Lettres, Paris 1963; trad. it. *Le diatribe e i frammenti*, cit.

³⁴ Seneca, *Lettere à Lucilius*, 29, 38, 40, Les Belles Lettres, Paris 1945; trad. it. *Lettere a Lucilio*, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994.

getto ritroverebbe ciò che egli era, quel che ha potuto contemplare; non si tratta nemmeno di costringerlo attraverso la necessità di un ragionamento; si tratta di cogliere, nel momento in cui appare, il *kairos*, l'opportunità, per dirgli quello che gli si deve dire. Questa opportunità, deve tener conto di due cose: innanzitutto di quel che l'individuo è; vi rinvio alla lettera 25³⁵ di Seneca, molto interessante, in cui Seneca parla a Lucilio di due amici bisognosi di consigli, ma che non si presentano nella stessa maniera: l'uno è più malleabile, l'altro un po' meno. Come si farà? Come si interverrà su di loro? Trovate qui la problematica della *parrhesia* individuale. Ma trovate anche la problematica di una *parrhesia* in funzione della *peristasis*, in funzione delle circostanze: non si può dire a qualcuno la medesima cosa in circostanze differenti.

Per esempio, Plutarco cita il caso di Cratete – Cratete il cinico, che era esattamente l'uomo della *parrhesia* spogliata di ogni retorica –, soprattutto per quanto riguarda i suoi rapporti con Demetrio Poliorcete³⁶. Quando Demetrio aveva conquistato Atene, [quando] era un potente sovrano, Cratete lo aggrediva sempre con una *parrhesia* attraverso la quale gli mostrava quanto la sua sovranità fosse poca cosa e come lui stesso, Cratete, preferisse il proprio genere di vita a quello di Demetrio. Una volta perduto il proprio potere, dice Plutarco, ecco Demetrio che, intravedendo Cratete venire verso di lui, teme fortemente la sua *parrhesia*. Invece Cratete gli si avvicina e sviluppa dinanzi a lui la tesi che l'esilio, la perdita di potere e quant'altro non sono in verità dei mali e gli rivolge parole di consolazione. La vera *parrhesia* di Cratete non consisteva quindi nell'offendere sempre colui al quale si rivolgeva, ma a cogliere il momento e le circostanze in cui era possibile parlare in un certo modo piuttosto che in un altro. Anche Plutarco su questo ha scritto un testo molto chiaro in cui, a riguardo di quel che caratterizza la *parrhesia* del vero amico, viene detto: questa *parrhesia* utilizza il *metron*, la misura, il *kairos*, l'occasione e la *krasis*, la commistione, la mitigazione, la commistione che permette di mitigare³⁷.

È in questa misura che la *parrhesia* appare come un'arte del *kairos* che presenta una parentela con l'arte della medicina – [ricordiamo] tutte le

³⁵ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 25, cit. (Foucault indica per errore la Lettera 50).

³⁶ Plutarco, *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, cit. In realtà, l'aneddoto riportato da Plutarco non riguarda Demetrio Poliorcete, ma Demetrio Falereo che governò Atene dal 317 al 307 a.C. e ne fu cacciato proprio da Demetrio Poliorcete.

³⁷ *Ibidem*.

metafore della *parrhesia* come ciò che assicura il *therapeuein* dell'anima —; è un'arte che assomiglia a quella della medicina, un'arte simile a quella della navigazione, un'arte simile anche a quella del governo e dell'azione politica: la direzione di coscienza, la navigazione, la medicina, l'arte della politica, sono arti del *kairos*. E la *parrhesia* è esattamente la maniera in cui colui che dirige la coscienza di un altro deve cogliere il momento giusto per parlargli come si deve e, di conseguenza, non restare vincolato né alle necessità dell'argomentazione filosofica, né alle forme obbligate della retorica e nemmeno agli eccessi della diatriba.

Terza caratteristica della *parrhesia*, dopo quella di cui vi ho appena parlato, la *parrhesia* in funzione del *kairos* (mentre la prima era invece quella della *parrhesia* opposta all'adulazione). Opposta all'adulazione, la *parrhesia*, come vedete, si avvicina più a una virtù. Ma come tecnica del *kairos*, la *parrhesia* è invece vicina a una tecnica. Ma non basta accontentarsi di questo, perché la *parrhesia* non è semplicemente una virtù individuale; e non è nemmeno una semplice tecnica da utilizzare su di un'altra persona. La *parrhesia* è sempre un'operazione a due termini, qualcosa che si gioca tra due persone. Anche se si può dire, anche se i testi dicono, che una di queste persone possiede la *parrhesia*, cioè che il direttore possiede la *parrhesia*, che colui che guida deve averla, la *parrhesia* è infatti un gioco con due personaggi; e la *parrhesia* ha luogo, si svolge, tra l'uno e l'altro, e bisogna che ciascuno, in una certa maniera, giochi il proprio ruolo.

In primo luogo, e questo è molto importante, colui che è in cerca di un parresiasta, colui che vuole prendersi cura della propria anima e di se stesso, e che quindi ha bisogno di un altro che possieda la *parrhesia*, non può accontentarsi di cercare un parresiasta. Bisogna che egli stesso dia dei segnali di essere capace e di esser pronto ad accogliere la verità di quel che il parresiasta gli dirà. Trovate su questo un'indicazione nel testo di Galeno di cui vi parlavo, in cui si dice: quando credi di aver trovato il tuo parresiasta, ovvero qualcuno che ha dato chiari segnali di non essere capace di adulazione, sarai forse sorpreso nel vedere che egli non vuole essere il tuo parresiasta: si sottrae o ti fa dei complimenti, dicendoti che, in fondo, hai soltanto delle qualità e non dei difetti e che non hai bisogno di prenderti cura di te. Ebbene, dice Galeno, se ti dice questo, devi dire a te stesso di esser stato tu a non comportarti come si deve. Hai dato segnali di non essere in grado di accogliere la *parrhesia* dell'altro, hai dato segnali di essere capace di serbargli rancore per le verità che ti potrebbe dire, oppure hai

dato dei segnali tali da non farlo interessare a te³⁸. In Galeno si tratta solo di indicazioni molto rapide. In compenso, credo che nella ventiquattresima diatriba del libro secondo, Epitteto³⁹ risponda molto esattamente a questo problema. È una diatriba molto curiosa e assai strana. Non so se ve ne ricordate, si tratta della storia di un giovanotto grazioso, riccio e truccato che si recava spesso a sentire Epitteto. Ed eccolo che a un certo punto si rivolge a Epitteto – ed è così che inizia la diatriba: «sono venuto spesso per ascoltarti, e tu non mi hai risposto; ti prego dimmi qualcosa (*parrakalo se eipein ti moi*)». Dunque lui era lì, si è messo davanti agli occhi di Epitteto, era lì per ascoltare, e in effetti quello era il suo ruolo, poiché il suo ruolo non era quello di parlare, bensì di ascoltare. Ma ecco che l'altro non dice nulla, proprio colui che avrebbe dovuto parlare e che, in quanto maestro, era tenuto a usare la *parrhesia*. È una richiesta di *parrhesia* che il giovane gli rivolge. Ed Epitteto gli risponde dicendo questo: «ci sono due cose, due arti. C'è l'arte di parlare (*techne tou legein*) e vi è anche – non dice l'arte, ma l'*empeiria* – l'esperienza di ascoltare». Problema: ascoltare è un'arte o è semplicemente un'esperienza oppure, in fin dei conti, una certa disposizione? Sarebbe da discutere. Personalmente credo vi sia un'arte di parlare e una disposizione ad ascoltare. In ogni caso, dice Epitteto, vi è una disposizione ad ascoltare.

Ci si potrebbe attendere che, in questo momento, Epitteto faccia come Plutarco nel *De audiendo*⁴⁰, ovvero che si metta a spiegare cosa sia questa disposizione ad ascoltare: come comportarsi, come aprire le orecchie, come dirigere il proprio sguardo, come prendere successivamente nota, come ricordarsi di quel che dice l'altro. In realtà, ad essere sviluppata da Epitteto non è affatto questa disposizione all'ascolto, questa tecnica di ascolto. Egli svilupperà un'altra cosa: ovvero ciò che è necessario che l'uditore sappia per poter ascoltare come si deve. L'uditore deve sapere un certo numero di cose e mostrare di saperle; e queste cose sono precisamente i temi fondamentali della filosofia di Epitteto, cioè che il nostro bene dipende semplicemente dalla *proairesis*: in noi stessi e da noi stessi soltanto dobbiamo attendere quel che costituirà la perfezione della nostra esistenza, e così via. Epitteto riassume rapidamente i temi fondamentali della propria filosofia e poi gli dice: è questo che dovresti sapere e che avresti dovuto mostrare

³⁸ Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*, cit.

³⁹ Epitteto, *Le diatribe e i frammenti*, cit., II, 24, 1-29.

⁴⁰ Plutarco, *L'arte di ascoltare*, cit.

perché io parlassi. Poiché, dice Epitteto, colui che parla è il maestro, egli è come la pecora: se si vuole che la pecora bruchi, si deve condurla fino a un pascolo dove l'erba è verde, un'erba così verde da indurla proprio a brucare. Allo stesso modo, dice, quando si vedono dei bambini giocare, si è spinti a giocare con loro; e ugualmente se tu mi inciti a parlare, se tu non sei davanti a me come l'erba verde o come i bambini che giocano, per quel che personalmente mi riguarda, non giocherò il ruolo di colui che parla. A questo punto il giovane obietta: ma dopotutto io sono bello, sono ricco e sono forte. Ed Epitteto gli risponde: ma pure Achille era bello, anche più bello di te, era più ricco di te ed era più forte di te. Tu non mi hai eccitato (*erethizein*); mostrami la tua disposizione a intendere quello che voglio dirti, e a quel punto vedrai quanto potrai eccitare a parlare colui al quale ti rivolgi, colui che deve parlare (*kineseis ton legonta*).

Visto che il tempo passa, non vorrei insistere troppo su questo testo. Credo sia molto interessante perché da lì si vede quanto si è al contempo vicini e lontani dalla struttura di base⁴¹. Che colui al quale si parla debba suscitare il desiderio nel maestro è, per Platone, fondamentale. Potete vedere come qui ci si trovi in un mondo completamente diverso, in cui l'amore pederastico è totalmente assente, e in cui, al contrario, credo vi siano gli elementi – le rapide indicazioni sul giovanotto, riccioluto, profumato e truccato sono interessanti – che, precisamente, mostrano che egli non può eccitare il maestro. Quello che eccita il maestro non è il corpo, la bellezza, la giovinezza dell'individuo, ma le basi fondamentali su cui possono intendersi maestro e discepolo. Bisogna che il discepolo abbia mostrato di essere d'accordo su tutto ciò in quel particolare momento affinché ecciti l'altro a parlare, e l'altro allora parlerà in modo da agire effettivamente sull'anima del discepolo e da perfezionarla; il suo desiderio non sarà altro che il perfezionamento dell'anima del discepolo.

In ogni caso, vedete che non può esservi *parrhesia*, non può esservi libertà di parola da parte del maestro, non può esservi vivacità nella parola del maestro che agisce nell'anima dell'altro, se l'altro non ha dato un certo numero di segnali. Segnali dunque da parte del discepolo, ma anche segnali da parte del parresiasta. La *parrhesia* si svilupperà quindi attraverso l'emissione di segnali in un senso e nell'altro, sia da parte del discepolo, sia da parte del maestro. E là si pone il problema, anch'esso tecnicamente difficile, di come riconoscere il vero parresiasta. Il trattato di Plutarco, *Come*

⁴¹ Congettura: passaggio difficilmente udibile.

distinguere l'adulatore dall'amico, è esattamente il trattato tecnico che risponde a questo problema. Quando cerco un parresiasta, come devo fare e da cosa lo riconoscerò? Poiché, dice Plutarco, voi penserete di certo che le cose sarebbero molto semplici se gli adulatori fossero tutti riconoscibili, come quelli che fanno complimenti per ottenere un invito a cena. Questi adulatori non sono pericolosi; gli adulatori pericolosi sono in qualche modo i veri adulatori, ovvero quelli che assomigliano di più a coloro di cui si è in cerca. In particolare, fa parte del mestiere e dell'abilità del buon adulatore il fatto di somigliare il più possibile a un parresiasta. Il vero adulatore sarà come il parresiasta, come colui che vi dirà cose dure, cose spiacevoli, che vi dirà le vostre quattro verità, ma che in realtà può essere benissimo un adulatore⁴².

Come si risolverà la questione, definendo in cosa consiste il vero adulatore? Plutarco dedica il suo trattato a questo, ma troverete anche tanti altri testi che rispondono alla medesima domanda, in particolare il testo di Galeno di cui vi ho già parlato. La risposta di Galeno la menziono per prima, perché in realtà è la più semplice e, se volete, la più empirica, e non pone grossi problemi teorici. Galeno richiede semplicemente che si prendano un certo numero di precauzioni. Egli dice: se si cerca un parresiasta bisogna innanzitutto rivolgersi a qualcuno che abbia una buona reputazione; si deve quindi sorvegliarlo, seguirlo passo per passo, si deve vedere se frequenta i potenti e i ricchi e se li frequenta è un cattivo segno: egli rischia di non essere il buon parresiasta che si sta cercando. Ma bisogna spingersi oltre, e nel caso li frequenti, si deve ancora verificare come si comporta con noi, se fa l'adulatore o meno, e così via. Quando si è preso contatto con quest'uomo, che ha sufficientemente garantito di non essere un adulatore, quando gli si è chiesto di svolgere il compito del parresiasta, bisogna continuare a metterlo alla prova e vedere che egli non faccia troppi complimenti e che possieda la giusta severità. L'analisi di Galeno è abbastanza interessante perché si spinge relativamente più in là. Egli dice: se il parresiasta, colui che avete scelto come direttore, vi fa dei complimenti, o non è veramente un parresiasta, oppure non si interessa a voi dal momento che non gli avete dato i necessari segnali della vostra capacità di ascoltare la verità. Se invece è severo con voi, può anche accadere che vi dica cose che per voi sono troppo severe; in questo caso, siete sempre voi ad avere torto, poiché, come tutti, amate voi stessi, e dovete sempre assumere che è quel-

⁴² Plutarco, *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, cit.

lo che dice l'altro nella sua severità a esser vero. Ma supponete pure che il parresiasta vi dica cose così severe che non soltanto voi siete certi che non siano vere, ma che potete anche dimostrarlo. Ebbene, dite che avete ugualmente trovato un buon parresiasta, poiché è una prova del fatto che, in effetti, farsi dire cose dispregiative e persino orribili è, se non proprio indispensabile, quanto meno utile per disfarsi dell'amore che si nutre per se stessi⁴³. Abbiamo qui un [...]»⁴⁴.

Ritorniamo adesso a Plutarco il cui testo è teoricamente più interessante e si struttura interamente attorno alla domanda: come distinguere il vero parresiasta dall'adulatore? Ebbene, egli afferma, i veri segni del parresiasta sono questi: in primo luogo, si riconosce che si è incontrato il parresiasta di cui si ha bisogno se egli manifesta una *homoiotetes tes proaireseos*, cioè una analogia⁴⁵, una similitudine dovuta alla sua *proairesis* – non ho bisogno di dirvi che questo termine è intraducibile, lo sapete meglio di me – diciamo una similitudine nella scelta di esistenza, nella volontà fondamentale, ecc.; bisogna dunque che ci sia una similitudine tra [la *proairesis*] del soggetto che ricerca il parresiasta e quella dello stesso parresiasta. Bisogna che ci sia questo fondamentale accordo della *proairesis*. Ritrovate qui la stessa cosa che Epitteto aveva segnalato prima, quando a proposito del giovanotto diceva: non mi hai eccitato perché mostravi chiaramente che non avevi la mia stessa *proairesis*. Dunque, analogia della *proairesis* tra l'uno e l'altro. Questo è il primo criterio.

In secondo luogo, bisogna che il parresiasta si lamenti sempre delle stesse cose e che approvi sempre le medesime cose. Quindi, permanenza nel suo sistema di avversioni e di propensioni, ovvero nel suo sistema di giudizio. Noterete come nel testo di Plutarco questo scenario sia completamente stoico. Bisogna dunque che egli mantenga sempre le sue stesse scelte, tanto le sue stesse avversioni quanto le sue stesse propensioni.

Infine, in terzo luogo, egli deve condurre la sua vita secondo un solo e unico *paradeigma*, secondo un solo e unico schema di vita. Omologia, quindi, delle scelte di esistenza tra i due, costanza delle avversioni e delle propensioni nel parresiasta, unicità del paradigma di vita, dello schema

⁴³ Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima*, cit.

⁴⁴ Interruzione della registrazione.

⁴⁵ Nella registrazione si sente Michel Foucault domandare sottovoce: «Si può dire omologia? È sufficiente per tradurre *homoiotetes*? Non si può dire identità; una somiglianza, sì, una similitudine, forse...».

di vita nel parresiasta. Queste caratteristiche del vero parresiasta, come vedete, rinviano del resto a due concezioni molto conosciute. Da una parte, abbiamo certamente quella dell'amicizia come *homonoia*. È questa analogia, è questa similitudine, che fonderà la vera amicizia e, in questo senso, il parresiasta è fondamentalmente un amico. Dall'altra parte, questa concezione del vero parresiasta come colui che resta costante nelle sue scelte e che tende integralmente verso un unico schema di vita rinvia alla concezione stoica dell'unità dell'esistenza che si oppone alla pluralità della *stultitia*, dell'anima disordinata e mobile. Plutarco sviluppa tutto ciò in modo molto chiaro e molto evidente. Il non-parresiasta, ovvero l'adulatore, è qualcuno che non ha affatto regole fisse per condursi. L'adulatore è colui che si modella indifferentemente su un individuo così come su un altro; l'adulatore è come un fluido che passa da una forma all'altra a seconda del vaso in cui è messo⁴⁶.

Così come Alcibiade, il quale, ogni volta che cambiava paese, non restava lo stesso; non era lo stesso ad Atene e in Sicilia, non era lo stesso in Sicilia e a Sparta, non era lo stesso a Sparta e presso i Persiani, e così via. All'opposto troviamo Epaminonda, che ha ugualmente cambiato spesso paese, ma ha sempre conservato lo stesso *ethos* nel vestire, nella dieta (*diaite*), nel *logos* e nel *bios*⁴⁷. L'adulatore non ha nulla di fisso e di solido, non ha niente di proprio, non ama, non odia, non si rallegra e non si rattrista mai *oikeio pathos* (secondo il proprio *pathos*)⁴⁸. Il vero parresiasta sarà, al contrario, chi avrà un *oikeion pathos* e che, avendo una regola di vita inalterabile, avendo sempre lo stesso *logos*, avendo sempre la stessa *diaite*, la stessa dieta, lo stesso regime alimentare, potrà essere un punto fermo per colui che, per la precisione, ne cerca uno, e che ricerca nel parresiasta proprio colui che potrà aiutarlo a formare l'unità della propria esistenza.

Questo ci conduce verso ciò che mi sembra costituire il nucleo stesso della *parrhesia*. In effetti, se il parresiasta è colui che si riconosce dal fatto che ha soltanto uno e un solo modo di esistenza, la *parrhesia* che cosa sarà? Credo che la *parrhesia* sarà la presenza, in colui che parla, della sua propria forma di vita resa manifesta, presente, sensibile e attiva come modello nel discorso che egli tiene. Ed è a questo punto che vorrei leggervi la lettera 75 di Seneca (è un testo in cui il termine *parrhesia*, o infine anche il termine

⁴⁶ Plutarco, *Come distinguere l'adulatore dall'amico*, cit.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

libera oratio come pure *libertas* non occorrono, ma che è ugualmente, mi sembra, un commentario sulla *parrhesia*): «Le mie lettere non incontrano il tuo gradimento perché non ti sembrano scritte con la dovuta cura, e te ne lamenti [riferimento dunque a questo problema della retorica; MF]. Ma chi in verità si preoccupa di abbellire il proprio stile, se non coloro che prediligono lo stile pretenzioso? Se non ci trovassimo l'uno di fronte all'altro, seduti a non far nulla o intenti a passeggiare, la mia conversazione sarebbe priva di affettazione, semplice e facile (*inlaboratus et facilis*). Ed è così che voglio siano anche le mie lettere, senza nulla di ricercato e nulla di artificiale (*accersitum nec fictum*)». Siamo dunque su quei temi cui accennavo poco fa. La *parrhesia* è fuori da tutte le procedure artificiali della retorica. Trovate il riferimento alla conversazione che, se volete, costituisce la forma iniziale, la forma matriciale della *parrhesia*, nella misura in cui la lettera fa riferimento proprio alla conversazione, sostituisce la conversazione perché essa non può aver luogo. Allora, se volete, vi è continuità parresiasica per eccellenza tra la conversazione e la lettera, che evita la composizione del trattato, che evita l'eloquenza, che evita la tribuna o la violenza della diatriba: «Se fosse possibile, preferirei lasciarti vedere i miei pensieri, piuttosto che tradurli per mezzo del linguaggio (*quid sentiam ostendere quam loqui mallem*)». Mostrare il pensiero piuttosto che parlare.

Abbiamo qui la riduzione della parola a ciò che sarebbe semplicemente l'indicazione del pensiero, una *parrhesia* che è immediatamente in contatto con la *dianoia*, destinata semplicemente a mostrare, a indicare. Credo che qui troviamo ciò che Arriano diceva a proposito di Epitteto: «Anche se dovessi tenere un discorso in pubblico in piena regola, non batterei mai i piedi, non distenderei mai il braccio in avanti, né alzerei mai il tono, ma lascerei fare tutto ciò agli oratori, mentre reputerei di aver raggiunto il mio scopo se fossi riuscito a trasmetterti il mio pensiero senza inutili orpelli e in modo non trasandato». Ecco, tutto questo è per gli oratori, e probabilmente per gli oratori da diatriba. Sarei «*contentus sensus meos ad te pertulisse* (se fossi riuscito a trasmetterti direttamente il mio pensiero)». Ricordatevi quello che diceva Arriano a proposito di Epitteto: egli agiva direttamente sulle anime, facendo quel che voleva. Il problema di Arriano, dovendo trasmettere, dovendo pubblicare questi *hypomnemata*, era di offrire un supporto per questa azione diretta; ed è anche quello che Seneca vuol fare qui: «*sensus meos ad te pertulisse*». «Ma una cosa mi sta a cuore più di ogni altra, vale a dire farti comprendere che tutto quel che

mi capiterà di dire, lo penso, e che non solo lo penso, ma anche lo amo. I baci che si danno ai figli non assomigliano a quelli che riceve un'amante; e tuttavia anche un abbraccio così casto e trattenuto lascia trasparire la tenerezza. Di sicuro [...]» e così via – salto qualcosa – «Questo dev'essere il punto essenziale della nostra retorica [purtroppo, si tratta di un'aggiunta, non proprio felice, del traduttore – *haec sit propositi nostri summa*: ecco il succo di ciò che voglio dire, il punto essenziale di ciò che affermo; MF]: dire quello che si pensa, pensare quello che si dice; far sì che il linguaggio sia in accordo con il comportamento. Ha assolto il suo compito colui che, agli occhi di chi lo osserva e di chi lo ascolta, si mostra sempre lo stesso (*ille promissum suum implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est*)»⁴⁹.

Credo quindi che qui siamo più o meno al cuore di ciò che costituisce la *parrhesia*; ovvero che vi è *parrhesia* quando il maestro, colui al quale è stata affidata la direzione della propria anima, dice ciò che pensa secondo una così grande trasparenza che nessuna forma di retorica potrebbe nascondere, ma dice ciò che pensa non nel senso di dire quali sono le sue opinioni, non nel senso di dire quel che egli crede sia vero, ma dicendo quel che a lui piace, ovvero mostrando qual è la sua propria scelta [di vita], la sua *proairesis*. E quel che ci garantisce, quel che manifesta nel modo più trasparente la scelta profonda e fondamentale che si fa, non sono gli abbracci più o meno retorici con cui si avviluppa la propria amante, quanto piuttosto il bacio misurato che si dà sulla guancia di un bambino cui si vuole bene, è questo che costituisce il sigillo stesso della verità propria del sentimento che si prova. Bisogna che io sia me stesso, tale e quale realmente sono, in quello che dico; devo essere io stesso coinvolto in quello che dico e quello che affermo deve effettivamente mostrare che sono conforme a quel che affermo. È qui che possiamo trovare qualcosa che si potrebbe chiamare il patto parresiastico, di natura differente rispetto a quello che menzionavo prima. Vi ricorderete che in Euripide appariva un patto parresiastico che sarebbe, se volete, la caratteristica specifica (*le propre*) del patto politico della *parrhesia*: sono onnipotente, tu vieni a portare una verità che potrebbe essere per me spiacevole e contro la quale potrei irritarmi – tema della collera – ma, nella mia clemenza, ti do il permesso di parlare e non ti punirò per la cattiva notizia o per la cosa spiacevole che dirai. È questa la struttura del patto politico della *parrhesia*. E invece abbiamo lì la struttura del patto, se volete, individuale, del patto di direzione della *parrhesia*, in cui si tratta

⁴⁹ Seneca, *Lettere a Lucilio*, 75, cit.

di questo: quando io do un consiglio a te, che mi hai chiesto di parlare francamente, non mi accontento di dirti quel che reputo essere vero, dico questo vero soltanto nella misura in cui è effettivamente quel che io stesso sono; sono implicato nella verità di quel che ho detto. È questa implicazione del soggetto dell'enunciazione nell'enunciato della parola del maestro che, credo, costituisce la caratteristica della *parrhesia* da parte del maestro sviluppata in questo insieme di testi.

Allora si dovrebbe – ma non mi resta molto tempo – aggiungere ancora quest'altro: questa implicazione del soggetto nella *parrhesia* può realizzarsi, se volete, in due modi. In una maniera che direi perfetta ed esemplare, quando i grandi filosofi sono i soli a poterla effettuare, manifestando quello che essi sono nella verità stessa di ciò che dicono. E poi vi è una *parrhesia* che è in qualche modo un'apertura reciproca delle due persone che vi sono implicate, quando colui che guida l'altro si implica in quello che dice non per affermare che egli è esattamente conforme alla verità di quel che dice, ma per affermare che egli stesso compie uno sforzo per giungervi. E su questo trovate tutta una serie di lettere di Seneca, in particolare, la prefazione al libro IV delle *Questioni naturali*⁵⁰; qui, rivolgendosi a Lucilio, Seneca gli dice, gli mostra, da un lato, che lo guida; gli dice: ti prendo la mano e proverò a condurti verso le migliori cose. Ma, dall'altro lato, gli dice anche: ci daremo consigli l'un l'altro. Ci troviamo dunque in presenza di un tema che attraversa le lettere di Seneca, quello dell'apertura reciproca delle anime che è una delle forme della *parrhesia* e in cui, credo, è possibile ritrovare uno dei punti di approdo di quella che sarà la *parrhesia* sviluppata nel cristianesimo: l'implicazione di colui che parla in quel che dice, ma da parte del discepolo, ovvero da parte di chi è imperfetto, di colui che pecca, di colui che prova a camminare e fare i suoi progressi; sarà lui a dover parlare. Allora credo si abbia uno scambio, un'inversione dei compiti, come vi dicevo; ma del resto, come vedete voi stessi, proprio all'interno della struttura della *parrhesia* che trovate sviluppata in certi testi – non in Epitteto, che è comunque un professore di professione, ma in qualcuno come Seneca –, la *parrhesia* comincia a oscillare per diventare una sorta di duplice obbligo in cui le due anime entrano in relazione per quel che riguarda la verità che viene detta, la loro propria esperienza, le loro proprie imperfezioni, e si aprono l'una all'altra. Ma vi è

⁵⁰ Seneca, *Questions naturelles*, Les Belles Lettres, Paris 1929; trad. it. *Questioni naturali*, UTET, Torino 1989.

una questione – del resto è davvero solo una questione – nel testo di Filodemo in cui vi è un passaggio – posso ritrovarvelo subito – molto preciso in cui egli parla della *parrhesia* come mezzo attraverso il quale i discepoli possono salvarsi gli uni con gli altri; questo potrebbe sembrare alludere che vi era in effetti una *parrhesia* che non era semplicemente il discorso del maestro, del maestro che implicava se stesso nella verità di ciò che diceva, ma vi era questo gioco di individui che aprivano la propria anima gli uni agli altri e, di conseguenza, si aiutavano a vicenda. Si tratta forse di una pratica epicurea che si è sviluppata in questa maniera. In ogni caso, essa è molto evidente in Seneca, in cui trovate incessantemente riferimenti all'apertura reciproca.

Ecco. Ho quindi provato a mostrarvi questa specie di figura abbastanza curiosa della *parrhesia* che mi sembrava estremamente differente dal gioco platonico o socratico delle domande e delle risposte, come pure dei rapporti maestro-discepolo, e che è ugualmente differente da quel che si troverà in seguito nella spiritualità cristiana e nelle istituzioni monastiche.

Traduzione dal francese a cura di mf / materiali foucaultiani:

Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini, Martina Tazzioli