

La scuola di Poppi 2012

Segreto, ipocrisia, menzogna e corruzione. La democrazia vilipesa

Scuola estiva di “Libertà e Giustizia”
Castello dei Conti Guidi di Poppi (Arezzo) 28-30 settembre 2012
Venerdì 28 settembre
ore 16,30-18,30

Lorella Cedroni
(Sapienza Università di Roma)
lorella.cedroni@uniroma1.it
www.lorellacedroni.it

Menzogna e politica nella modernità

Introduzione

Cercherò – in questo mio intervento - di problematizzare quella pratica politica che è ormai diventata consuetudine: il mentire inteso come *atto intenzionale*, ossia come specifica forma di azione politica¹. La problematizzazione della menzogna non è un esercizio molto praticato nella storia della filosofia politica, a confronto di quanto lo è stato, piuttosto, quello della verità.

Il concetto di problematizzazione rinvia necessariamente a Michel Foucault² che lo applica principalmente all'idea e alle pratiche di verità nell'antica Grecia³. Egli a un certo punto parla di *parresia* alterata. Lo vedremo. Il suo approccio risente evidentemente di un'urgenza – dettata dalla degenerazione della democrazia – proprio come negli anni quaranta il dibattito su menzogna e politica si pose in riferimento alla condizione degli oppositori dei regimi totalitari. Fino a che punto può considerarsi legittimo un potere basato sull'inganno? I politici sono autorizzati a mentire? Quanto, quando e per quali finalità? E quali effetti può produrre la menzogna in una democrazia?

¹Per tutti i riferimenti al tema specifico del rapporto tra menzogna e politica mi si consenta di rimandare a L. Cedroni, *Menzogna e potere nella filosofia politica occidentale*, Le Lettere, Firenze, 2010.

²Foucault definisce la problematizzazione un tipo di analisi attraverso la quale viene rintracciato il momento in cui «alcune cose (comportamenti, fenomeni, processi) diventano un *problema*. [...] La problematizzazione è una 'risposta' a una situazione concreta che è reale. [...] C'è un rapporto tra pensiero e realtà nel processo di problematizzazione. Ed è questa la ragione per cui io credo sia possibile fare un'analisi di una specifica problematizzazione come la storia di una risposta – la risposta originale, specifica e individuale di un singolo pensiero – a una certa situazione». Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 2005, pp. 112-14.

³Per Foucault «la problematizzazione della verità che caratterizza la fine della filosofia presocratica e l'inizio della filosofia come ancora oggi la concepiamo [...] ha due aspetti essenziali. Uno riguarda il fatto di assicurarsi che il processo mentale stabilisca correttamente se un'affermazione è vera (cioè riguarda la nostra abilità nell'avere accesso alla verità). L'altro riguarda la questione: qual è l'importanza per l'individuo e per la società del fatto di dire la verità, di conoscere la verità, di avere individui che dicono la verità, e di sapere come fare per riconoscerli». M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit. p. 112.

Nel trattare il tema della menzogna in politica mi riferirò non tanto al comportamento dei politici – tema, questo, in un certo senso “populistico”, come ha suggerito Edgar Morin, teso ad alimentare la visione di una sfera politica privilegiata per l’inganno e per l’astuzia⁴ –, quanto a una questione più profonda, che riguarda la natura stessa della politica, ossia se, effettivamente, la menzogna sia ad essa connaturata e se, addirittura, sia da intendersi come espressione della *politicità* degli esseri umani. Un tema approfondito da Hannah Arendt e ripreso da molti filosofi della politica contemporanei.

Si tratta di uno status – quello della menzogna – in un certo senso connaturato alla dimensione del vivere umano; dal momento in cui nasciamo ci troviamo immersi in un sistema di regole, leggi e convenzioni già date e a cui aderiamo “come se” le avessimo scelte noi stessi, in prima persona. Questo “come se” è già indizio di una *finzione* che ci troviamo ad avallare ogni giorno, come una sorta di rituale dovuto.

Tuttavia, il problema della menzogna in politica è una questione diversa, che intacca il fondamento stesso del potere, ovvero l’obbligo politico, un vincolo basato sulla fiducia reciproca tra i governati, e tra questi ultimi e i governanti. È proprio questo vincolo morale – non giuridico-formale – ad essere in crisi oggi, laddove la menzogna sembra aver compromesso quella dimensione culturale, ossia etica, propria degli esseri umani, e la loro *politicità*, ovvero la capacità di vivere con i propri simili⁵.

La menzogna non soltanto compromette la nostra *politicità*, essa viola il legame sociale, mettendo a rischio l’esistenza stessa della società. Mentire va contro l’uguaglianza e la libertà di tutti⁶, ha affermato Renato Treves, e mina alla radice il vincolo fiduciario su cui si fonda ogni forma di convivenza organizzata della società. La menzogna nega, oltre alla legittimità del potere, la politica stessa.

Mentire, inoltre, – come ha sostenuto Kant – comporta, trattare gli altri come strumenti, e quindi mancare di rispetto nei confronti degli esseri umani, violando così i requisiti minimi della convivenza sociale.

Mentire è “violare una certa aspettativa” coltivata – ad esempio – dall’ignaro cittadino il quale crede che, in mancanza di ragioni per il contrario, i politici siano sinceri nelle loro asserzioni. La legittimità del potere si basa anche sull’aspettativa di veridicità.

Qual è l’aspettativa di “veridicità” entro il gioco della politica?

I cittadini generalmente non si aspettano che i politici mentano senza ragione. Se così fosse, il legame fiduciario tra governanti e governati, suggellato dal voto, verrebbe meno e l’obbligo politico

⁴ E. Morin, *Il gioco della verità e dell’errore*, Erickson, Trento 2009, p. 53.

⁵ Per una disamina della menzogna nella società contemporanea cfr. R. Hettlage (a cura di), *Verleugnen, Vertuschen, Verdrehen. Leben in der Lügengesellschaft*, UVK, Konstanz 2003.

⁶ Cfr. R. Treves, *Libertà politica e verità*, Comunità, Milano 1962; U. Segre, V. Segre, *Verità e politica: verità della politica*, Comunità, Milano 1979.

che ci spinge ad obbedire sarebbe sciolto. Così scrive il filosofo americano Michael P. Lynch:

Una società in cui [...] mentire fosse la norma e dire la verità [...] fosse l'eccezione, non durerebbe molto a lungo [...]. L'attività cooperativa sarebbe limitata, o addirittura inesistente⁷.

Tuttavia, le cose potrebbero stare ancora diversamente: al cittadino potrebbe far comodo credere *che le cose stiano diversamente da come stanno*. E' successo tante volte nella storia. Potrebbe decidere di compiacere il potere e rendersi complice di quelle menzogne. Potrebbe *volontariamente* credere in delle falsità. E' quanto avviene nelle democrazie anomiche⁸. In tal caso un consenso *menzognero* giustificerebbe un potere altrettanto *menzognero*.

Spesso, ci si sorprende ben poco di sapere che il governo, sovente e sistematicamente, «si impegna in un vero e proprio inganno ai danni dei suoi cittadini», afferma Lynch, ma la nostra mancanza di sorpresa rispetto agli inganni ufficiali è dovuta anche al cinismo circa la verità stessa. [...] Meno pensiamo che la verità conti, più una risposta razionale al crescente imperialismo del nostro governo si perde nella nebbia della retorica. Se si rinuncia alla cura per la verità, si rinuncia al tempo stesso [...], a dire la verità al potere⁹.

1. Il nesso tra verità e politica nella modernità

E' stato Foucault a definire il nesso inscindibile tra verità e politica nella modernità. L'uomo moderno per eccellenza è il "parresiasta" (parrhesia in greco è la "libertà d'espressione" tipica dei Cinici), ossia l'antidogmatico per eccellenza, colui che dice la verità ad ogni costo: il tratto portante del suo agire è il coraggio, il saper vivere senza temere per la proprio vita, in perfetta armonia tra ciò che pensa e ciò che fa.

Se ai moderni interessa la verità degli enunciati, nel caso del parresiasta è la stessa sua armonia tra il pensato e l'agito a garantire la verità di ciò che egli va asserendo: "*fondamentale non è dire cose vere, ma che ci sia chi dice cose vere*", afferma Foucault.

La modernità qui viene identificata come atteggiamento, ma la modernità può essere intesa anche come processo graduale e costante di dominio razionale del mondo da parte della ragione umana a partire dalle origini della storia. In questa prospettiva, "moderno" è il graduale controllo razionale di porzioni sempre più estese della realtà (il diritto, la morale, l'estetica, e così via).

Su questa tesi si trovano concordi parecchi pensatori facenti capo a orientamenti filosofici molto diversi fra loro: ad esempio, Weber e Heidegger, Jünger e Marx, Arendt e Adorno.

In particolare Hannah Arendt in *Vita activa* sottolinea come nel corso di questo processo di "razionalizzazione" l'individuo finisce per smarrire se stesso. Il crescente processo di secolarizza-

⁷ Ivi, p. 216.

⁸ Si veda quanto affermato da Del Noce.

⁹ M.T. Lynch, *La verità e i suoi nemici*, Raffaello Cortina, p. 228.

zione, in forza del quale si controlla sempre di più il mondo, porta a una perdita del mondo, poiché il soggetto tende a ritirarsi sempre più in se stesso.

Arendt e Foucault hanno due posizioni molto diverse rispetto al rapporto tra menzogna e politica. Seguiremo il loro percorso per stabilire in che modo e in quale misura il rapporto tra menzogna e politica possa essere problematizzato.

2. Hannah Arendt e la problematizzazione della menzogna in politica

In *Verità e politica* (1967) Hannah Arendt (1906-1975) si propone di analizzare la relazione tra verità e politica, un tema che, *prima facie*, sembra piuttosto essere un banale luogo comune, così come appare scontata la presenza della menzogna in politica¹⁰.

L'occasione è data dalla polemica sorta in seguito alla pubblicazione del suo reportage sul processo contro Adolf Eichmann, uno dei responsabili dell'esecuzione del piano nazista di sterminio degli ebrei¹¹. L'autrice è sollecitata a chiarire due problemi: il primo, se è sempre possibile e legittimo dire la verità; il secondo riguarda la necessità di smentire la «sorprendente quantità di menzogne utilizzate nella controversia»; menzogne, da un lato, su ciò che aveva scritto e, dall'altro, sui fatti che aveva riportato¹². Con la prima domanda viene messa in dubbio la funzione parresiasica, testimoniale del filosofo chiamato a dire-il-vero su certi fatti. Arendt si chiede se sia proprio «dell'essenza stessa della verità» a essere impotente e «dell'essenza stessa del potere essere ingannevole»? La domanda è radicale:

E che genere di realtà possiede la verità se essa è priva di potere nell'ambito pubblico[...]? Infine, la verità impotente non è forse disprezzabile quanto il potere che non presta ascolto alla verità¹³.

Se si concepisce l'azione politica – afferma Arendt – nei termini

della categoria mezzi-fine possiamo anche giungere alla conclusione, soltanto in apparenza paradossale, che la menzogna può servire molto bene a stabilire o a salvaguardare le *condizioni della ricerca della verità* (così come ha indicato molto tempo fa Hobbes, [...]) E le menzogne, dal momento che sono sostituiti di mezzi più violenti, tendono a essere considerate degli strumenti relativamente inoffensivi all'interno dell'arsenale dell'azione politica¹⁴.

La storia del conflitto tra verità e menzogna – continua Arendt – è «antica e complessa», a cominciare da Platone, – il cui racconto della caverna resta emblematico, a dimostrare quello stato di inganno e di falsità in cui i membri di quella comunità vivono e accettano, considerando coloro

¹⁰ H. Arendt, *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 29.

¹¹ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, trad. it. *La banalità del male Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964. Il processo ebbe inizio nel 1961 a Gerusalemme. Per tutti i riferimenti si veda la puntuale Introduzione di V. Sorrentino, in H. Arendt, *Verità e politica*, cit., pp. 7-25.

¹² H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 29.

¹³ Ivi, p. 30.

¹⁴ Ivi, pp. 31-32. Il corsivo è mio.

che dicono la verità come i loro peggior nemici – fino a Hobbes. Ciò che interessa Arendt in modo particolare non è tanto la questione di stabilire che cos'è la verità, ma di scoprire «quale danno il potere politico è capace di arrecare alla verità»¹⁵. Punto di partenza della sua analisi è la distinzione tra verità razionale e *verità di fatto*; soltanto queste ultime hanno maggior rilevanza nel rapporto tra verità e politica:

fatti ed eventi [...] costituiscono la tessitura stessa dell'ambito politico. [...] Il dominio (per usare il linguaggio di Hobbes), quando attacca la verità razionale, oltrepassa – per così dire – la propria sfera; al contrario, quando falsifica o cancella i fatti, esso dà battaglia sul proprio terreno. Le probabilità che la verità di fatto sopravviva all'assalto del potere sono veramente pochissime; essa rischia sempre di essere bandita dal mondo, non solo temporaneamente, ma potenzialmente per sempre¹⁶.

E' singolare, osserva Arendt, che da Platone a Hobbes nessuno apparentemente abbia mai creduto che

la menzogna organizzata, così come la conosciamo oggi, potesse essere un'arma adeguata contro la verità¹⁷.

La mera menzogna non è un problema, lo diventa se è organizzata. Il conflitto tra verità e politica – argomenta Arendt – è sorto da due modi di vivere diametralmente opposti:

la vita del filosofo [...] e il modo di vivere del cittadino. [...] Questo antagonismo tra verità e opinione è stato elaborato ulteriormente da Platone (specialmente nel *Gorgia*) come antagonismo tra il comunicare nella forma del 'dialogo', che è il linguaggio appropriato alla verità filosofica, e il comunicare nella forma della "retorica" attraverso la quale il demagogo, come diremmo oggi, persuade la moltitudine¹⁸.

Ma nel mondo in cui viviamo, afferma Arendt, le ultime

tracce di questo antagonismo tra la verità del filosofo e le opinioni della piazza pubblica sono scomparse. Né la verità della religione rivelata, che i pensatori del XVII secolo trattavano ancora come un grande fastidio, né la verità del filosofo svelata all'uomo nella solitudine, interferiscono più negli affari del mondo¹⁹.

Stando così le cose, si potrebbe pensare che tale conflitto

sia stato finalmente regolato e soprattutto che la sua causa originaria, lo scontro tra verità razionale e opinione, è scomparsa", ma non è così. Oggi la verità di fatto è accolta con "un'ostilità maggiore che in passato"²⁰.

Il punto fondamentale è che la verità di fatto sembra essere contraddetta «non da menzogne e deliberate falsità, ma dall'opinione»²¹. Questo è un punto molto importante, scrive Arendt:

dal punto di vista di chi dice la verità, la tendenza a trasformare un fatto in un'opinione, a offuscare la linea di demarcazione che li separa, non lascia meno perplessi della difficile e più antica situazione di colui che

¹⁵ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 34.

¹⁶ Ivi, p. 35.

¹⁷ Ivi, p. 35.

¹⁸ Ivi, pp. 37-38.

¹⁹ Ivi, p. 41.

²⁰ Ivi, p. 41.

²¹ Ivi, p. 42.

dice la verità, situazione così vividamente espressa dal mito della caverna, dove il filosofo [...], cerca di comunicare la sua verità alla moltitudine, con il risultato che essa scompare nella diversità dei punti di vista [...]. Tuttavia, colui che riporta la verità di fatto è in condizioni ancora peggiori. [...]. Se non vengono accettate le sue semplici affermazioni fattuali – verità viste e attestate con gli occhi del corpo e non con gli occhi della mente – sorge il sospetto che sia nella natura dell'ambito politico negare o pervertire ogni sorta di verità, come se gli uomini fossero incapaci di accettare la sua inflessibile, vistosa e non persuasiva ostinatezza²².

Ora, mentre la verità filosofica, quando entra nella piazza pubblica, cambia la propria natura e diventa opinione, in seguito

a un vero e proprio μεταβασις εις άλλο γενοϛ, uno spostamento non solo da un tipo di ragionamento a un altro, ma da un modo di esistenza umana a un altro [...], la *verità di fatto*, al contrario è sempre connessa agli altri, concerne eventi e circostanze in cui sono coinvolti in molti, è stabilita da testimoni e conta sulla testimonianza; esiste soltanto nella misura in cui se ne parla, anche se ciò accade in privato. Essa è politica per natura²³.

Inoltre,

fatti e opinioni, benché debbano essere distinti, non sono opposti, appartengono allo stesso ambito. I fatti informano le opinioni e le opinioni, ispirate da differenti interessi e passioni, possono differire molto e rimanere legittime fino a quando rispettano la verità di fatto.

In altri termini, la *verità di fatto informa il pensiero politico così come la verità razionale informa la speculazione filosofica*²⁴. I fatti sono indistruttibili, innegabili, ma potrebbe avvenire che «gli interessi di potere» abbiamo l'ultima parola sulle verità di fatto;

il che ci riporta – continua Arendt – al nostro sospetto che possa appartenere alla natura dell'ambito politico l'essere in guerra con la verità in tutte le sue forme e, dunque, alla questione del perché anche il rispetto della verità di fatto sia percepito come *un'attitudine antipolitica*²⁵.

Dal punto di vista della politica – afferma Arendt – «la verità ha un carattere dispotico», inoltre, poiché la verità filosofica concerne l'uomo nella sua singolarità, essa è «impolitica per natura»²⁶. Dal canto suo,

la verità di fatto non è più evidente dell'opinione e ciò potrebbe essere tra le ragioni per cui coloro che hanno delle opinioni trovano relativamente facile screditare la verità di fatto come se fosse soltanto un'altra opinione²⁷.

In altre parole,

la verità di fatto, nella misura in cui è esposta all'ostilità di coloro che hanno delle opinioni, è vulnerabile almeno quanto la verità razionale filosofica²⁸. La verità filosofica, dal momento che contiene un elemento di coercizione, in determinate circostanze, può tentare l'uomo di Stato non meno di quanto il potere

²² Ivi, pp. 42-43.

²³ Ivi, p. 44.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 45. Il corsivo è mio.

²⁶ Ivi, p. 54.

²⁷ Ivi, p. 50.

²⁸ Ivi, p. 51.

dell'opinione possa tentare il filosofo²⁹.

Ora, per Arendt, l'unica forma di *persuasione* di cui la verità filosofica sia capace «senza perversione o distorsione» è l'esempio. La forza dell'esempio o, meglio dell'*esemplarità* – come ha scritto di recente Alessandro Ferrara – è la “forza di *ciò che è come dovrebbe essere*”, accanto “alla forza di *ciò che è*” (la forza di *ciò che esiste*, la forza delle *cose*), e “di *ciò che dovrebbe essere*” (la forza delle *idee*)³⁰. Arendt evidenzia molto bene che

Il contrassegno della verità di fatto è che il suo contrario non è né l'errore né l'illusione né l'opinione [...] ma la falsità deliberata, o menzogna³¹.

Il punto fondamentale è che la menzogna è una «forma di azione» e per di più “politica”: Il bugiardo, afferma Hannah Arendt è un «uomo di azione», mentre chi dice la verità sia essa razionale o di fatto, «non lo è in alcun caso»³².

Esiste pertanto un'evidente asimmetria tra menzogna e verità, asimmetria ancor più evidente se questa forma di azione si svolge in ambito politico:

Se colui che dice la verità di fatto vuole avere un ruolo politico, e quindi essere persuasivo, il più delle volte cercherà in tutti i modi di spiegare perché la sua particolare verità serve meglio gli interessi di quale gruppo. E come il filosofo ottiene una vittoria di Pirro quando la sua verità diventa un'opinione dominante tra coloro che hanno delle opinioni, così chi dice la verità di fatto, quando entra nell'ambito politico e si identifica con qualche interesse parziale e con qualche gruppo di potere, compromette l'unica qualità che avrebbe potuto far apparire plausibile la sua verità, e cioè la sua sincerità personale [...] E' difficile che esista una figura politica che abbia più probabilità di destare un giustificato sospetto di colui il quale per professione dice la verità e ha scoperto qualche felice coincidenza tra verità e interesse. Il bugiardo, al contrario, non necessita di tali dubbi adattamenti per apparire sulla scena politica; egli ha il grande vantaggio di essere sempre, per così dire, già al centro di essa. Egli è un attore per natura; dice ciò che non è perché vuole che le cose siano differenti da ciò che sono, e cioè vuole cambiare il mondo. Egli trae vantaggio dall'innegabile affinità esistente tra la nostra capacità di agire, di cambiare la realtà, e questa nostra misteriosa facoltà che ci consente di *dire* ‘il sole splende’ quando sta piovendo a dirotto³³.

In altri termini:

la nostra capacità di mentire – ma non necessariamente la nostra capacità di dire la verità – appartiene ai pochi chiari e dimostrabili dati che confermano l'esistenza della libertà umana³⁴.

Attraverso la menzogna «abusiamo di questa libertà snaturandola». Per il politico la tentazione di sopravvalutare le possibilità di questa libertà e di giustificare implicitamente la negazione menzognera o la distorsione dei fatti è «irresistibile»³⁵.

La menzogna, scrive Arendt, è sempre stata considerata uno strumento giustificabile negli affari politici, una forma di *azione* come altre, e il ricorso ad essa sembra essere perfettamente

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 17-18.

³¹ Ivi, p. 59.

³² Ivi, p. 60.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, pp. 60-61.

³⁵ Ivi, p. 61.

compatibile con la politica se non addirittura utile³⁶.

Al contrario, la sincerità

non è mai stata annoverata tra le virtù politiche, perché essa può contribuire veramente poco a quel cambiamento del mondo e delle circostanze che è tra le più legittime attività politiche. Soltanto là dove una comunità si è imbarcata nella menzogna organizzata per principio (e non soltanto in riferimento a dei particolari), la sincerità in quanto tale, non sostenuta dalle forze deformanti del potere e dell'interesse, può diventare un fattore politico di prim'ordine. Dove tutti mentono riguardo a ogni cosa importante, colui che dice la verità, lo sappia o no, ha iniziato ad agire; anche lui si è impegnato negli affari politici poiché, nell'improbabile caso in cui sopravviva, egli ha fatto un primo passo verso il cambiamento del mondo³⁷.

Ma, rispetto a colui che dice la verità, il bugiardo ha un vantaggio: egli è libero di modellare i suoi 'fatti' per «adattarli al profitto e al piacere, o anche alle mere aspettative del suo pubblico», inoltre «egli sarà molto probabilmente più persuasivo di colui che dice la verità»³⁸.

Arendt coglie inoltre la differenza tra «la menzogna politica moderna» e «la menzogna politica tradizionale», assai rilevante nella storia della diplomazia e dell'arte di governo, soprattutto perché

riguardava o dei veri segreti – dati che non erano mai resi pubblici – o delle intenzioni che, a ogni modo, non possiedono lo stesso grado di attendibilità dei fatti compiuti [...] Al contrario, le menzogne politiche moderne si occupano efficacemente di cose che non sono affatto dei segreti, ma sono conosciute praticamente da tutti³⁹. [...] La differenza tra la menzogna tradizionale e la menzogna moderna equivale il più delle volte alla differenza tra il nascondere e il distruggere⁴⁰.

La menzogna organizzata tende sempre a distruggere ciò che ha deciso di negare, anche se soltanto i governi totalitari hanno consapevolmente adottato la menzogna come primo passo verso l'assassinio⁴¹.

Questi ultimi, unitamente alle dittature a partito unico sono le organizzazioni più efficaci nel «proteggere le ideologie e le immagini dall'impatto della realtà e della verità»⁴². In particolare, il risultato più sicuro per distruggere la realtà, è «un particolare tipo di cinismo» che consiste in

un rifiuto assoluto di credere nella verità di qualunque cosa, non importa in che misura possa essere stabilita questa verità. In altre parole – sottolinea Arendt – il risultato di una coerente e totale sostituzione di menzogne alla verità di fatto non è che le menzogne saranno ora accettate come verità e che la verità sarà denigrata facendone una menzogna, ma che il senso grazie al quale ci orientiamo nel mondo reale – e la categoria di verità *versus* falsità – è tra i mezzi mentali a tal fine – viene distrutto⁴³.

Proprio come accade al protagonista di *1984* di George Orwell⁴⁴. E, a questo danno – chiosa efficacemente Arendt – non c'è alcun rimedio. «Esso non è che il rovescio della fastidiosa *contingenza* di ogni realtà fattuale»⁴⁵.

³⁶ H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, Marietti, Genova 2006.

³⁷ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 61.

³⁸ Ivi, p. 62.

³⁹ Ivi, p. 62.

⁴⁰ Ivi, p. 63.

⁴¹ Ivi, p. 63.

⁴² Ivi, p. 68.

⁴³ Ivi, p. 69.

⁴⁴ *Supra*, cap. VIII.

⁴⁵ H. Arendt, *Verità e politica*, cit., p. 69. Il corsivo è mio.

La politica – per Arendt – è, in ogni caso, la «sfera del contingente, delle cose che possono essere altrimenti», ed è *politico* il tentativo di «negare l'esistente per far sì che esso possa essere modificato», come ha sottolineato Olivia Guaraldo nella *Prefazione* alla traduzione italiana di *Lying in Politics*: «La politica si muove fra una fragile contingenza e una ostinata fattualità»⁴⁶, ma non sono soltanto queste le peculiarità della politica nel suo rapporto con la menzogna.

Abbiamo visto che per Arendt, considerare la politica «dalla prospettiva della verità» vuol dire «collocarsi al di fuori dell'ambito politico»⁴⁷.

Concettualmente, la verità è «ciò che non possiamo cambiare»; la verità ha una natura *non* politica, se non addirittura *antipolitica*, mentre la menzogna è sorprendentemente affine alla politica: «la capacità di mentire e la possibilità di cambiare i fatti – la capacità di agire – sono tra loro connesse», afferma Arendt in *Lying in Politics* affrontando il problema dell'uso politico della menzogna⁴⁸. La politica è l'ambito pubblico in cui si realizza l'umana capacità di «dare inizio a qualcosa di nuovo», per cui: agire politicamente significa «realizzare qualcosa che sia imprevisto ma che tenga conto di ciò che è e di ciò che è stato»⁴⁹.

Non è una novità che l'inganno, la menzogna deliberata e la «bugia manifesta» vengano utilizzati come

strumenti legittimi per l'ottenimento di fini politici [...] le menzogne sono state sempre considerate come strumenti giustificabili negli affari politici. Chiunque rifletta su tali questioni non può che sorprendersi della scarsa attenzione che la nostra tradizione politica e filosofica ha dedicato ad esse [...]»⁵⁰.

L'uso politico della menzogna può persino essere utile, afferma Arendt, ma diventa nocivo quando si fa reiterato e sistematico, quando la menzogna si istituzionalizza senza limitarsi a coprire un aspetto, una porzione di quella realtà politica. La menzogna deliberata, commenta Olivia Guaraldo, rappresenta proprio perché agisce, trasforma, modifica, fa «*come se* la realtà fosse potenzialmente negabile nella sua totalità»⁵¹. Il rapporto tra politica e menzogna diventa patologico quando quest'ultima viene utilizzata per «sostituire sistematicamente la realtà, e la contingenza viene rimpiazzata da una implausibile coerenza»⁵².

Quando si parla di menzogna, afferma Hannah Arendt, e specialmente della menzogna tra uomini che agiscono, bisogna tenere a mente che la menzogna non è sgattaiolata dentro la politica per un qualche caso dell'umana tendenza a peccare. [...] La falsità deliberata ha a che fare con fatti *contingenti*; cioè a dire, con questioni che non contengono in sé nessuna verità inerente,

⁴⁶ O. Guaraldo, *Prefazione* a H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. XI.

⁴⁷ Ivi, p. 72.

⁴⁸ Il saggio *Lying in Politics*, uscì per la prima volta nel 1972 sulla «New York Review of Books». L'occasione fu data dalla pubblicazione, da parte del «New York Times» di documenti segreti – conosciuti col nome di *Pentagon Papers* – che costituivano il resoconto completo, in 47 volumi, voluto dall'allora segretario della difesa Robert S. McNamara, sulla guerra in Vietnam. Cfr. H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, cit., p. 11.

⁴⁹ O. Guaraldo, *Prefazione* a H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. XIII.

⁵⁰ H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit. p. 9.

⁵¹ O. Guaraldo, *op. cit.*, p. XXIII.

⁵² Ivi, p. XIV.

nessuna necessità di essere come sono. Le verità fattuali non sono mai necessariamente vere⁵³.

Ciò che è politicamente rilevante non è la questione della validità limitata della menzogna, bensì il suo «potere trasformativo», per cui le ipotesi vengono trasformate in fatti e i fatti ridotti a opinioni; non è «la verità che si cela dietro una menzogna», ma il fatto che sia possibile «negare l'esistente e il suo cambiamento»⁵⁴.

Il problema è che la realtà viene ad essere *ontologicamente* violata. La negazione *ideale* della contingenza della realtà implica la sua violazione *materiale* – afferma Hannah Arendt⁵⁵. Nella costruzione ideologica di una realtà fittizia da parte della propaganda (e anche nei regimi di tipo democratico) e del terrore totalitario ciò che viene violato «non è tanto il precetto morale, ma il tessuto *ontologico* della realtà»⁵⁶:

Il bugiardo, che potrebbe farla franca con un numero qualsiasi di singole bugie, troverà impossibile cavarsela con la menzogna come principio. Questa è una delle lezioni che ci hanno insegnato gli esperimenti totalitari e la spaventosa fiducia dei governanti totalitari nel potere della menzogna [...] Arriva sempre un punto oltre il quale mentire diventa controproducente. Tale punto si raggiunge quando il pubblico, cui tali menzogne sono rivolte, è costretto ad ignorare del tutto il confine tra menzogna e verità per poter continuare a vivere⁵⁷.

3. Michel Foucault e la problematizzazione della menzogna in politica

Foucault analizza più strettamente la relazione tra democrazia e *parresia* alterata, ossia di “falso dire il vero”⁵⁸. Emergono “quattro grandi problemi” che troviamo formulati già in Platone⁵⁹.

Seguiamo il ragionamento di Foucault; in primo luogo: «è possibile definire una volta per tutte il problema dei rapporti tra la verità e l'organizzazione della città? [...] È questo, grosso modo, il problema della città ideale [...] è una città in cui il problema *parresistico* viene risolto in anticipo, poiché quelli che l'hanno fondata si sono mossi all'interno di un rapporto con la verità: un rapporto inestricabile, indissociabile, tale per cui tutte le ambiguità, i rischi e i pericoli connessi al gioco della *parresia* troveranno perciò stesso una risoluzione».⁶⁰

In secondo luogo:

Perché la vita della città sia esattamente indicizzata alla verità, è meglio, nell'ambito della democrazia, lasciare la parola a tutti coloro che possono, vogliono o si credono capaci di parlare? Oppure è meglio, al contrario, fare affidamento sulla saggezza di un Principe, illuminato da un buon consigliere?⁶¹.

Tale problema non si risolve banalmente nel confronto tra democrazia e potere autocratico, quanto piuttosto nel confronto, da un lato, tra democrazia e cittadino che possiede ed esercita il diritto di

⁵³ H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. 13

⁵⁴ Ivi, p. XXIV.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. XXVI.

⁵⁷ Ivi, pp. 13-15.

⁵⁸ M. Foucault, op. cit., p. 177.

⁵⁹ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 303. Egli nel *Sofista* parla del “falso che si genera nel pensiero e quindi nei discorsi” [260C 3-4]

⁶⁰ Ivi, p. 189.

⁶¹ *Ibidem*.

parola e dall'altro tra il Principe e il suo consigliere.

In terzo luogo emerge il problema «della formazione e della condotta delle anime, che è una parte indispensabile della politica» sia per quanto riguarda il Principe, sia per quanto riguarda i cittadini, il mondo in cui vengono formati ⁶². Infine:

la *parresia* è il gioco della verità indispensabile alla vita politica. Lo si può concepire sia come fondamento stesso della città in una costituzione ideale, sia all'interno del rapporto tra la democrazia e i suoi oratori, sia all'interno del rapporto tra il Principe e il suo consigliere⁶³.

La filosofia politica di Platone si sviluppa tutta attorno al problema del dire-il-vero nel campo delle strutture politiche e in funzione dell'alternativa filosofia/retorica.

Dal punto di vista della filosofia, la retorica [...] non è nient'altro che quello strumento con cui chi vuole esercitare il potere non può che ripetere molto puntualmente ciò che vuole la folla, oppure ciò che vogliono i capi o il Principe. La retorica è un mezzo che permette di persuadere la gente ad abbracciare posizioni che sono già le sue. Al contrario, la prova della filosofia [...] non è la sua efficacia politica, ma il fatto che [...] essa giochi un proprio ruolo in rapporto alla politica⁶⁴,

non in quanto ha una funzione di dire il vero sulla politica, ma per il fatto che la filosofia è «l'attività che consiste nel parlar vero, nel praticare la veridizione in rapporto al potere»⁶⁵. Foucault individua – nella lettera VII di Platone [330c-331d] – alcune condizioni affinché la filosofia sia non un semplice discorso, ma una “realtà”: la prima condizione è che sia rivolta non a tutti, ma solo a coloro che vogliono ascoltare – a differenza della retorica che parla anche a chi non intende ascoltare – ; la seconda è che occorre mostrare loro “in che cosa consiste l'agire filosofico”, la pratica filosofica.

Il reale stesso della filosofia consiste nelle sue pratiche: Nell'esercizio delle pratiche di sé su di sé, che sono, al tempo stesso, le pratiche di conoscenza attraverso le quali tutti i modi di conoscenza conducono infine in presenza della realtà stessa dell'Essere⁶⁶.

Nella lettera VIII Platone spiega in cosa consiste questa attività filosofica. Anzitutto – come fa notare Foucault – si tratta di un'attività *parresiastica* per cui il filosofo si impegna in prima persona (e che Platone riconosce alla radice della sua attività di consigliere) (354a); in secondo luogo, essa è legata alle circostanze e al tempo stesso a principi generali; in terzo luogo la *parresia* è un discorso che si rivolge a tutti, ma li persuade individualmente; infine essa “deve scontrarsi con la realtà”. E' proprio dal reale politico che il discorso filosofico trarrà la garanzia di non essere semplicemente *logos*, [...] di essere qualcosa che ha a che fare con l'*ergon*⁶⁷. Frutto dell'armonia tra le proprie parole (*lògoi*) e le proprie azioni (*erga*) sarà il coraggio di dire-il-vero. Attraverso la politica, il dire-il-vero filosofico trova la sua realtà, la filosofia incontra la politica.

In un recente saggio Ernesto De Cristofaro, ha rintracciato piuttosto che la menzogna, il «filo della verità» che percorre l'intero pensiero foucaultiano fin dalle sue prime opere⁶⁸ nel lento e inesorabile cammino verso quella che definisce una «politica della verità»⁶⁹. L'idea guida che permea le opere di Foucault è quella di mettere in luce aspetti molto concreti della verità, come il rapporto con il potere, per vedere il modo in cui

⁶² Ivi, p. 190.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 221.

⁶⁵ Ivi, p. 222.

⁶⁶ Ivi, p. 246.

⁶⁷ Ivi, p. 269-270.

⁶⁸ Cfr. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1998, p. 11.

⁶⁹ E. De Cristofaro, *Il senso della verità. Un percorso attraverso Foucault*, Il Melangolo, Genova 2008.

nelle società occidentali moderne la produzione di discorsi a cui si è attribuito [...] un valore di verità è legata ai vari meccanismi ed istituzioni di potere⁷⁰.

Per Foucault che il discorso di verità è anzitutto una pratica, inoltre: che ogni verità venga compresa a partire da un gioco di veridizione; che infine ogni ontologia venga analizzata come una finzione⁷¹.

Il che significa che la storia del pensiero deve essere concepita

come una storia delle ontologie che verrebbe rapportata a un principio di libertà: laddove la libertà è definita non come un diritto ma come una capacità di fare⁷².

Alla fine del suo percorso intellettuale – e della sua vita – Foucault rintraccia nel mondo antico e, precisamente, nella democrazia ateniese la modalità attraverso la quale si espletano le pratiche di verità: la *parresia*, intesa come attività verbale in cui il parlante sceglie di dire cose chiare e franche. Si tratta evidentemente non di una verità, riferita alle scienze, alle ideologie, alle mentalità, o agli stessi sistemi di pensiero – come ha evidenziato Alessandro Fontana – quanto piuttosto della verità come

esperienza e posta in gioco a cui Foucault giunge dopo un lungo percorso caratterizzato da una “molteplice varietà di campi e punti d’applicazione: la follia nell’incessante “affrontamento” con la ragione; le regole costitutive del vero e del falso; le forme di «veridizione» delle discorsività e dei saperi; le pratiche del dire il vero su di sé nell’esame di coscienza, nell’interrogatorio giudiziario, nella confessione auricolare; i modi di soggettivazione degli individui attraverso gli esercizi stoici della cura di sé [...]”⁷³;

non, dunque, la verità come “universale”, bastione della metafisica occidentale, bensì effetto, *epifenomeno* potremmo dire, di pratiche discorsive e non solo. La *parresia* è il tema centrale delle sue lezioni al *Collège de France* considerato come problema fondamentale della politica e del suo rapporto con la verità:

[...] si trova qui – afferma nella lezione del 2 febbraio del 1983 – il radicamento di una problematica che è quella delle relazioni di potere immanenti a una società⁷⁴.

Per Foucault ogni forma di esercizio di potere è accompagnato da una manifestazione di verità (*aleurgia*), egli delinea una genealogia dei *rapporti tra verità e potere* all’interno del processo di costituzione della soggettività.

Le lezioni degli anni Ottanta sono dedicate alla problematizzazione storica della nozione di verità, la quale rappresenta, da una parte, la *condizione di possibilità* del governo degli individui e, dall’altra, la *condizione di intelligibilità* dei processi di soggettivazione nei quali tali individui sono inseriti.

In particolare, le lezioni del 1983 sono centrate sul concetto e la operatività della nozione di *parresia* politica nel mondo antico⁷⁵. La *parresia* politica – scrive Frédéric Gros nella nota in calce al volume che raccoglie le lezioni al Collège de France del 1983 – comprende due grandi forme storiche: la *parresia* democratica e la *parresia* autocratica. La prima è la *parresia*

⁷⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 8.

⁷¹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 296.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ A. Fontana, *Prefazione* a Ernesto De Cristofaro, *Il senso della verità. Un percorso attraverso Foucault*, cit., pp. 12-13.

⁷⁴ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri, Corso al Collège de France (1982-1983)*, cit., p. 157.

⁷⁵ M. Foucault, *Discourse and Truth. The Probematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston, 1985, trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 2005.

di una parola rivolta, nell'Assemblea, all'insieme dei cittadini da un individuo preoccupato di far trionfare la sua concezione dell'interesse generale;

la seconda è

quella di una parola privata che il filosofo destina all'anima di un Principe per incitarlo a dirigere bene se stesso e per fargli capire ciò che gli adulatori nascondono⁷⁶.

Mentre lo studio della *parresia* democratica è effettuato a partire da due gruppi di testi: le tragedie di Euripide e i discorsi di Pericle presenti nella *Guerra del Peloponneso* di Tucidide, l'analisi della *parresia* autocratica viene effettuata attraverso la lettura della VII lettera di Platone in cui Foucault spiega che l'attività filosofica non consiste soltanto nel discorso, nel logos, ma deve mettersi alla «prova delle pratiche, dei conflitti e dei fatti»⁷⁷. In questo confronto attivo con il potere verrà individuato il «reale della filosofia».

Attraverso l'analisi della democrazia ateniese alla fine della guerra del Peloponneso caratterizzata da grandi problemi e lotte intestine, egli individua le condizioni attraverso le quali si può realizzare un giusto rapporto tra democrazia e *parresia*. Egli rintraccia nel II libro delle *Storie* di Polibio il nesso stringente tra *parresia* (libertà di parola), *isegoria* (eguale diritto alla parola) e autentica democrazia. Nel caratterizzare la democrazia attraverso l'*isegoria* e la *parresia* Polibio – sostiene Foucault – pone il diritto di parola e di parlare liberamente a fondamento della vera democrazia:

L'*isegoria* è il diritto di parlare, il diritto statutario di parlare: cioè il fatto che, in funzione di quella che è la costituzione della città (la sua politeia) ognuno ha il diritto di esprimere il suo parere⁷⁸.

La *parresia* è invece qualcosa di diverso: non semplicemente

il diritto costituzionale di prendere la parola. All'interno di questo quadro necessario della politeia democratica che dà a tutti il diritto di parlare, la *parresia* è un fattore che consente agli individui di conquistare un certo ascendente gli uni sugli altri [...] L'*isegoria* definisce semplicemente il quadro costituzionale e istituzionale in cui la *parresia* si giocherà come libera e quindi coraggiosa attività di individui che si fanno avanti, che prendono la parola, che tentano di persuadere e che dirigono gli altri, con tutti i rischi che tutto questo comporta⁷⁹.

Foucault costruisce una sorta di «rettangolo costitutivo della *parresia*» in cui al primo vertice si colloca la democrazia intesa come eguaglianza concessa a tutti i cittadini, con la conseguente libertà di parlare, riconosciuta a ognuno di essi, di esprimere la propria opinione e di partecipare alle decisioni⁸⁰.

Il secondo vertice è dato dal gioco dell'ascendente o della superiorità; il terzo è “il *dire-il-vero*”. Perchè ci sia una buona *parresia*,

non basta che ci sia una democrazia (la condizione formale), non basta che venga esercitato un ascendente (e questa, se volete, è la condizione di fatto). Occorre, in più, che questo ascendente e questo prendere la parola siano esercitati in riferimento a un certo *dire-il-vero*. Il logos che eserciterà il suo potere e il suo ascendente – il logos di coloro che esercitano il loro ascendente sulla città – deve essere un discorso di verità⁸¹.

Per Foucault la *parresia*, il *dire-il-vero* dell'uomo politico è ciò che garantisce la correttezza del

⁷⁶ F. Gros, Nota del curatore, in M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., 2009, p. 362.

⁷⁷ Ivi, p. 364.

⁷⁸ Ivi, p. 155.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ivi, p. 168.

⁸¹ Ivi, pp. 168-169.

gioco politico. Infine il quarto vertice è il vertice del coraggio; si tratta di una condizione morale:

poichè questo esercizio libero del diritto di parole, in cui si cerca di persuadere attraverso un discorso di verità, si realizza specificamente in una democrazia⁸².

In sintesi,

la *parresia* è costituita da questo rettangolo: con il vertice costituzionale, il vertice del gioco politico, il vertice della verità, il vertice del coraggio⁸³.

Foucault individua nella democrazia di Pericle, alla fine del V secolo a. C. l'esempio del buon andamento tra *parresia* e democrazia: dopo la morte di Pericle Atene rappresenterà se stessa come una città in cui il gioco della democrazia e quello della *parresia* – il gioco della democrazia e quello del *dire-il-vero* – non riescono ad armonizzarsi e a intrecciarsi in maniera adeguata e tale da permettere la sopravvivenza della democrazia stessa.

Il problema principale allora diventa quello di vedere in che modo «la democrazia può sopportare la verità».

Attraverso una rilettura della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide Foucault ricostruisce il gioco tra democrazia e *parresia*:

Credo – afferma – che la democrazia periclea venisse rappresentata come un modello del buon adeguamento tra una politeia democratica e un gioco politico interamente attraversato da una *parresia* indicizzata essa stessa al *logos* della verità⁸⁴.

L'esercizio della *parresia* e del *dire-il-vero* implica necessariamente l'ascendente degli uni sugli altri:

una buona democrazia (*aléthine demokratia*) deve essere tale che, se il diritto di parlare è dato a ciascuno, il gioco deve essere aperto, in modo che certuni possano distinguersi e conquistare un ascendente. Ora, questo gioco non è certamente tollerato dalla tirannia [...]Ma ci sono anche delle democrazie che questo gioco non lo permettono: l'uomo che vuole opporsi a ciò che pensa la maggioranza viene esiliato o punito. Si può tuttavia osservare che il trasferimento del problema dell'ascendente del *parresista* coraggioso dalla democrazia all'autocrazia è stato in gran parte operato dal filosofo (si tratta di esercitare sull'anima del Principe l'ascendente necessario; si tratta del discorso di verità che occorre fargli capire educandolo; si tratta del rischio che corre il consigliere quando si oppone al principe e quando gli fa prendere una decisione che può essere quella sbagliata)⁸⁵.

Foucault analizza anche il processo di alterazione della *parresia*, ovvero l'alterazione dei rapporti tra *parresia* e democrazia nel periodo in cui ad Atene – nella fase finale della guerra del Peloponneso – si manifestano lotte intestine tra i fautori di una democrazia radicale e coloro che invece propendono per soluzioni aristocratiche. Si tratta della «cattiva *parresia*: quella che non funziona in una democrazia e che non rimane fedele ai propri principi»⁸⁶.

Foucault indica dei passi nell'orazione di Isocrate, *Sulla pace*, in cui si dimostra la mancata intesa tra *parresia* e democrazia, non solo perchè

il *dire-il-vero* viene rifiutato, ma perchè si dà spazio a qualcosa che è l'imitazione di *dire-il-vero*, che è il *falso* dire il vero. E questo falso *dire-il-vero* coincide esattamente con il discorso degli adulatori⁸⁷.

⁸² Ivi, p. 168.

⁸³ Ivi, p. 169.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, pp. 175-176 in nota.

⁸⁶ Ivi, p. 175.

⁸⁷ Ivi, p. 177. Il corsivo è mio.

Le caratteristiche di questa cattiva *parresia* sono anzitutto

il fatto che chiunque può parlare [...] Non sono più le qualità come quelle di Pericle (qualità personali, qualità morali di integrità, qualità di intelligenza, di devozione ecc.) che abilitano qualcuno alla presa di parola e che gli conferiscono l'ascendente;

in secondo luogo il cattivo *parresiasta*

non dice quel che dice per manifestare la sua opinione; non lo dice perché è abbastanza intelligente da esprimere un'opinione che corrisponda effettivamente alla verità e a ciò che vi è di meglio per la città. Egli parlerà solo perché ciò che dice rappresenta l'opinione corrente, quella della maggioranza. In altri termini, al posto di un ascendente esercitato grazie alla differenza del discorso vero, avremo il cattivo ascendente dell'uomo qualunque, che sarà ottenuto grazie alla sua conformità con ciò che chiunque può dire e pensare⁸⁸.

Infine, questo *falso discorso vero* non possiede

come armatura il coraggio singolare di chi è capace, come poteva esserlo Pericle, di contrapposti al popolo e di rivolgergli a sua volta dei rimproveri. Al posto di tale coraggio, troveremo individui che cercano solo una cosa: garantire la propria sicurezza e il proprio successo con il piacere che fanno agli uditori blandendoli nei loro sentimenti e nelle loro opinioni⁸⁹.

Ecco allora apparire due paradossi della democrazia. Il primo è che, se da un lato non può esserci discorso vero che con la democrazia, dall'altro

il discorso vero introduce nella democrazia qualcosa che è del tutto differente e irriducibile alla sua struttura egitaria [...]: Dunque la democrazia continua a esistere solo attraverso il discorso vero. Ma dall'altra parte [...] il discorso vero è continuamente minacciato dalla democrazia stessa⁹⁰.

Il secondo paradosso è che non si dà democrazia

senza discorso vero, poiché senza discorso vero essa perirebbe; ma la morte del discorso vero - [...] la possibilità di una riduzione al silenzio del discorso vero - è inscritta nella democrazia⁹¹.

La politica viene dunque intesa da Foucault, come un gioco di verità che deve essere compiuto correttamente dal filosofo, una *aleurgia*⁹². Tuttavia, non sta al filosofo, alle prese con questi giochi di verità elaborare sistemi politici o insegnare a chi comanda le arti di governo:

il compito dei filosofi è, radicalmente, quello di mettere il pensiero alla *prova* della politica⁹³.

Cosa significa mettere il pensiero alla prova della politica? Il compito del pensiero è, per Foucault, vedere come si producono effetti di verità all'interno di discorsi di per sé, né veri, né falsi. Con *pensiero* Foucault intende

ciò che instaura, in varie forme possibili, il gioco del vero e del falso e che, conseguentemente, costituisce l'essere umano come soggetto di conoscenza [...]. In questo senso, il pensiero è considerato come la forma stessa dell'azione, come l'azione in quanto implica il gioco del vero e del falso, l'accettazione o il rifiuto

⁸⁸ Ivi, pp. 177-178.

⁸⁹ Ivi, p. 178.

⁹⁰ Ivi, p. 179.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, Introduzione a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971, p. XVIII.

⁹³ A. Fontana, *op. cit.*, p. 12.

della regola, il rapporto con se stessi e con gli altri. Lo studio delle forme di esperienza potrà dunque essere fatto a partire da un'analisi delle 'pratiche', discorsive o no, se in questo modo vengono designati diversi sistemi d'azione in quanto abitati del pensiero così inteso⁹⁴.

La filosofia deve *dire-il-vero* in rapporto alla politica, ma non ha il compito di dire ciò che la politica deve veramente fare⁹⁵.

Il discorso filosofico nella sua verità [...] non ha il compito di progettare ciò che deve essere un'azione politica. Non dice il vero dell'azione politica; non dice il vero per l'azione politica: dice il vero in rapporto all'azione politica, in rapporto all'esercizio della politica, in rapporto al personaggio politico. [...] Si può dire la stessa cosa se si riconsiderano alcune delle grandi forme del *dire-il-vero* filosofico in rapporto alla politica in età moderna e contemporanea. La teoria filosofica della sovranità, la filosofia dei diritti fondamentali, la filosofia vista come critica sociale: tutte queste forme di filosofia e di veridizione filosofica non devono in nessun modo dire come governare, quali decisioni prendere, quali leggi adottare, quali istituzioni mettere a punto. Ma in compenso, affinché una filosofia faccia la sua prova di realtà, è indispensabile che essa sia capace di dire il vero o in nome di un'analisi critica, o in nome di una filosofia, di una concezione dei diritti, o in nome di una concezione della sovranità. Per ogni filosofia, è essenziale poter dire il vero in rapporto alla politica, ed è importante per ogni pratica politica, essere dentro una relazione permanente con questo *dire-il-vero*, ma è sottinteso che il *dire-il-vero* della filosofia non coincide con ciò che può e deve essere una razionalità politica. Il *dire-il-vero* filosofico non è la razionalità politica, ma è essenziale, per una razionalità politica, avere un certo rapporto [...] con il *dire-il-vero* filosofico, così come per il *dire-il-vero* filosofico è importante fare la prova di realtà in relazione a una pratica politica⁹⁶.

Procedere verso una «politica della verità» significa, per Foucault, mostrare la formazione di «un certo numero di campi di sapere» a partire dalle «relazioni di forza che sono loro sottese». Due sono le fonti di ispirazione di questo cammino: Nietzsche, ma soprattutto Heidegger⁹⁷.

Ci sono effetti di verità che una società come la società occidentale e ora si può dire la società mondiale, produce a ogni istante. Si produce la verità. Queste produzioni di verità non possono essere dissociate dai meccanismi di potere, i meccanismi di potere inducono produzioni di verità e le produzioni di verità hanno effetti di potere che ci legano⁹⁸.

Per Foucault filosofia e politica devono costituire i termini «di una relazione, di una correlazione, mai di una coincidenza»⁹⁹:

Non dunque una questione di coincidenza tra un sapere filosofico e una razionalità politica. E' una questione di identità tra il modo di essere del soggetto filosofante e il modo di essere del soggetto che pratica la politica¹⁰⁰.

La posta in gioco – afferma Foucault – è

l'essere, il modo di essere dell'uomo politico. Ed è in questo senso che la filosofia trarrà dunque la sua realtà dal rapporto con la politica¹⁰¹.

Foucault aveva rinvenuto – nel corso dedicato *all'Ermeneutica del soggetto*, tenuta al

⁹⁴ M. Foucault, *Prefazione alla storia della sessualità*, in *Archivio Foucault*, 3, Milano, Feltrinelli 1998, pp. 234-235.

⁹⁵ Ivi, p. 277.

⁹⁶ Ivi, p. 277.

⁹⁷ «Nietzsche e Heidegger insieme sono stati uno shock filosofico! [ma] Heidegger è sempre stato per me il filosofo fondamentale». Cfr. M. Foucault, *Il ritorno della morale*, in *Archivio Foucault* 3, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 268-269.

⁹⁸ E. De Cristofaro, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁹ M. Foucault, *Il ritorno della morale*, cit., p. 277.

¹⁰⁰ Ivi, p. 283.

¹⁰¹ Ivi, p. 284.

Collège de France nel 1982 – lo stretto rapporto intercorrente tra la cura di sé e il conoscersi te stesso¹⁰². Si tratta di due concetti che, nella cultura greco-romana, – come ha scritto Sandro Luce – sono strettamente connessi e seguono un ordine preciso, in base al quale

il secondo appare come una necessaria conseguenza del primo: non si può conoscere se stessi se prima non si è elaborato su di sé un lavoro di cura e di trasformazione¹⁰³.

Da un lato si pone la tradizione cristiana, soprattutto con Sant'Agostino, come abbiamo visto, secondo il quale la verità abita all'interno dell'uomo; dall'altro il procedimento cartesiano, il quale si riferisce alla *conoscenza di sé* almeno come *forma di coscienza*¹⁰⁴.

Foucault mostra come sia avvenuta l'inversione nel rapporto gerarchico tra i due principi nell'antichità e come questa abbia segnato un mutamento fondamentale – scrive Luce – nella relazione che si instaura tra filosofia e verità:

l'accesso a questa un sarà più il coronamento di un lavoro che il soggetto compie su se stesso [...] Quelle condizioni di spiritualità che permettevano al soggetto di accedere alla verità [...] vengono liquidate, nel corso della modernità, con l'affermarsi di un soggetto che viene concepito come aperto, per la sua stessa struttura, alla verità teoretica, non pratica [...]. Il nuovo soggetto conoscente è costitutivamente predisposto ad assumere verità provenienti dal mondo esterno che, come mostrato dalle analisi foucaultiane degli anni Settanta sono forme di sapere storicamente situate, capace di veridificare i propri discorsi, con tutti gli effetti conseguenti sul piano sociale e politico¹⁰⁵.

La storia della filosofia europea a partire dal XVI secolo si presenta agli occhi di Foucault come una «storia delle pratiche di veridizione e di *parresia*», in quanto «critica delle pratiche pastorali»¹⁰⁶. Fino al '500 la filosofia medievale era rimasta subordinata alla teologia, nel momento in cui delegava alla pastorale cristiana la funzione *parresiastica*¹⁰⁷. Successivamente la filosofia contemporanea non sarà altro che «analisi della congiuntura culturale, diagnosi del presente, delle sue istituzioni politiche, delle sue norme di vita sociale»¹⁰⁸. Vedremo, nel capitolo seguente, come questa analisi si configuri e prenda forma nella riflessione di Richard Rorty secondo il quale la politica, come la verità per Nietzsche, non è nient'altro che «una trama di relazioni contingenti»¹⁰⁹.

Nel suo ultimo corso al Collège de France¹¹⁰ Foucault riprende i temi delle conferenze americane tenute a Berkeley, passando dalla trattazione della *parresia* nel regime democratico ateniese alle filosofie ellenistiche e alle

pratiche di sé dello stoicismo di età romana, per arrestarsi infine alle soglie del monachesimo cristiano¹¹¹.

Nei corsi del Collège de France, l'attenzione di Foucault ruota in particolare attorno a tre temi fondamentali: il *dire-il-vero* (la *parrêsia*), la cura di sé (l'*epimeleia*) e il modo in cui un soggetto si trasforma eticamente nel rapporto a sé e agli altri in funzione di una configurazione specifica di *dire-vero* (l'*aleturgia*).

¹⁰² M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France, 1981-1982*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 277-290.

¹⁰³ S. Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 211.

¹⁰⁴ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 16.

¹⁰⁵ S. Luce, *op. cit.*, p. 211.

¹⁰⁶ Ivi, p. 332.

¹⁰⁷ Ivi, p. 333.

¹⁰⁸ E. De Cristofaro, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁹ *Infra*, cap. XIII.

¹¹⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, Paris, 2009.

¹¹¹ Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Probematization of Parrhesia*, cit.; si veda la bella introduzione di R. Bodei, in M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia Antica*, cit., pp. 7-19. La cit. è a p. XIV.

Se Foucault in precedenza si era soffermato in particolare sulla *parresia* politica, nel corso dell'84, cerca di individuare un *dire-il-vero* specifico, proprio del filosofo, ossia un *dire-il-vero* critico. Il compito del filosofo, per Foucault, è proprio questo: permettere ovunque la critica – si tratta in realtà di riappropriarsi – della politica non più come forma costituita ma come processo costituente. Foucault esprime così la sua posizione *politica*. Egli passa poi dall'analisi del *dire-il-vero* filosofico – inteso come critica politica radicale – a quella del *vivere-il-vero*, di cui i cinici costituiscono la manifestazione esemplare.

3. Considerazioni conclusive

Siamo giunti alla fine del nostro percorso che aveva come punto di partenza la problematizzazione della menzogna in ambito politico, giungendo a parlare di verità. Soffermiamoci ancora una volta sul significato della menzogna come “atto pubblico e politico”.

Per i filosofi cristiani e per quelli medioevali, mentire è ritenuto, in ogni caso, un “atto sociale”¹¹²; anche semplicemente mentire a un'altra persona, si tratta, come direbbero i filosofi contemporanei, di una “questione pubblica”, avente una rilevanza sociale¹¹³. Mentire, in genere, viene definito come l'atto di dire una cosa mentre se ne pensa o crede un'altra e, in base a questa definizione, si è indotti a classificare alcune bugie come *non* bugie. Nel testo abbiamo fatto riferimento, ad esempio, alla dottrina della “riserva mentale” formulata dai Gesuiti¹¹⁴, ma mentire non è soltanto questo¹¹⁵, piuttosto è asserire qualcosa che sappiamo benissimo essere falsa, con l'intenzione di ingannare.

Abbiamo esaminato diverse posizioni al riguardo, rilevandone due in particolare: da un lato il considerare l'atto della menzogna sempre e comunque un male – è la concezione di Kant – dall'altro, il porsi della questione se la menzogna sia in qualche caso *giustificabile*. Una delle ragioni per cui mentire è in ogni caso sbagliato, è che tende a danneggiare altre persone¹¹⁶. Naturalmente si può valutare l'entità del male prodotto dal mentire dalle sue conseguenze, tuttavia, anche se alcune bugie possono essere giustificabili, ci sono buone ragioni, in genere, per astenersi dalla menzogna, come mostrano alcuni filosofi tra cui Agostino d'Ippona, secondo quale mentire corrompe o almeno pregiudica una corretta pratica comunicativa¹¹⁷. Tale convinzione pur non essendo molto cogente, si basa – come fa notare Lynch – sull'idea che “buona parte dell'attività cooperativa umana dipende dell'assunto che le persone si dicano reciprocamente la verità”¹¹⁸. Dirsi la verità e dire la verità al potere, costituiscono pertanto due tipi di azione aventi un valore determinante in ambito politico.

¹¹² *Supra*, cap. II.

¹¹³ Cfr. S. Bok, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, Armando, Roma 2003.

¹¹⁴ *Supra*, cap. II.

¹¹⁵ B. Williams, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma, 2005.

¹¹⁶ *Supra*, cap. VI.

¹¹⁷ *Supra*, cap. II.

¹¹⁸ M. T. Lynch, *op. cit.*, p. 215.

Abbiamo visto come l'origine del potere, in maniera esplicita o larvata, sia connaturata all'obbligo di mentire. Tale obbligo – scrive Vattimo – è insieme imposto dal bisogno di sopravvivenza (per intenderci e difenderci insieme dalle minacce naturali abbiamo bisogno di un linguaggio comune) e della presa di potere di alcuni sugli altri¹¹⁹.

Ma è possibile difendersi dalla menzogna del potere? E come sfuggire al paradosso della verità politica che partorisce menzogna? Le risposte più comuni cercano le cause della menzogna al di fuori dell'amore per la verità; come osserva Sergio Manghi:

ci sono due luoghi privilegiati, schematizzando, nei quali vengono reperite le cause della menzogna: gli interessi materiali, di classe o di potere, e le cattive intenzioni di qualche 'casta' di potenti manipolatori. Nel primo caso, le grandi menzogne costituiscono una derivazione [...] di interessi materiali sottostanti, considerati come la 'nuda realtà' dei rapporti umani. Tale spiegazione ha avuto tra i marxisti i suoi più strenui sostenitori¹²⁰.

Nel secondo caso, si tratta di una spiegazione populistica, "antipolitica" che, a differenza della spiegazione materialistica, attribuisce il successo della menzogna politica all'azione intenzionale di una "casta" di manipolatori consapevoli, interessati a conservare le loro posizioni dominanti¹²¹.

Questa visione circa l'esistenza di una sfera politica di 'mentitori' – come afferma Morin - è una maniera «ingenua» di esprimere la «rozza e profonda concezione popolare» per la quale la sfera politica è una sfera privilegiata per l'inganno e per l'astuzia¹²². Mentre nel primo caso i potenti ingannano anche se stessi, nel secondo caso i manipolatori ingannano il popolo senza ingannare se stessi, ma il problema è un altro. Il fatto è che entrambe queste spiegazioni

convergono nell'individuare una causa non causata, come tale esterna al vivo tessuto delle relazioni umane, che esime magicamente l'osservatore dall'implicare se stesso, autocriticamente, le proprie azioni e il proprio pensiero, tra le cause delle cose da spiegare – tra le cause di errore e di menzogna¹²³.

E proprio sul "gioco della verità e dell'errore" che Edgar Morin ha puntato il proprio sguardo, un gioco che «rischia a ogni momento di diventare una guerra senza quartiere per la verità»¹²⁴. La problematica della verità è «ineliminabile» – afferma Morin – in qualsiasi campo, in politica come nella scienza¹²⁵. Ma è in politica che

i problemi dell'errore, dell'illusione, della menzogna, della verità, del mito si pongono nel modo più intenso, drammatico, multiforme, vitale. [...] La politica porta con sé in maniera consustanziale miti così profondi e

¹¹⁹ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 10.

¹²⁰ S. Manghi, *La parola politica e l'uomo immaginario*, in E. Morin, *Il gioco della verità e dell'errore*, Erickson, Trento 2009, p. 15.

¹²¹ Ivi, p. 16.

¹²² E. Morin, *op. cit.*, p. 53.

¹²³ S. Manghi, *op. cit.*, p. 18.

¹²⁴ Ivi, p. 19.

¹²⁵ E. Morin, *op. cit.*, p. 51.

così potenti da provocare [...] anche una nube di illusioni sul senso effettivo dell'azione. In definitiva, l'azione politica è strategia e, come ogni strategia, necessita di un certo segreto e di una certa astuzia; ma più di ogni strategia, essa ricorre all'inganno e alla menzogna¹²⁶.

Tuttavia, in politica, è vitale, non ingannarsi, ed è vitale che la politica che porta con sé le nostre aspirazioni «non si inganni e non ci inganni»¹²⁷. Ecco la *verità della filosofia politica*.

La parola politica – afferma Morin – si dà la missione di proclamare la verità, di snidare l'errore, di smascherare la menzogna¹²⁸.

Più di ogni altro il filosofo della politica si trova ad agire “politicalmente” in una maniera che lo contraddistingue rispetto al potere, ossia: egli è colui che *dice-il-vero*. *Il dire il vero* è un atto “politico” rivolto alla collettività, ai governanti, alla polis e, non da ultimo, a se stessi.

Oggi la politica sembra ormai avere detto definitivamente addio alla verità. La verità nel rapporto con la politica se intesa come ultima istanza e valore di base, è un pericolo più che un valore. «Là dove la politica cerca la verità non ci può essere democrazia»¹²⁹ ha recentemente osservato Vattimo il quale ha sostenuto che, nonostante la politica “moderna” non abbia mai «messo in discussione la nozione di verità come corrispondenza», ha sempre ammesso che «il politico può mentire “per il bene dello Stato”». Si tratta di una «ipocrisia» che «va condannata non perché ammette la bugia violando il valore “assoluto” della verità come corrispondenza, ma perché viola il legame sociale con l'altro, potremmo dire che va contro l'uguaglianza e la carità, o contro la libertà di tutti». È necessario, secondo Vattimo, riferirsi a un «vasto orizzonte di amicizia civile» che «non dipende dal vero e dal falso degli enunciati»¹³⁰

Secondo Bobbio, la verità costituisce l'essenza irriducibile della politicità, il cui carattere plurale e molteplice ne garantisce l'accesso. Chi non crede nella verità – afferma – sarà sempre tentato, soprattutto in politica, di «rimettere ogni decisione alla forza» compromettendo in tal modo la legittimità del potere¹³¹. Il problema, infatti, non è quello di credere o meno alla “metafisica” idea di verità, come obbiettiva corrispondenza ai fatti o come loro trascendente significato, bensì di riflettere sulla verità *della* politica, una verità di tipo *pratico*. Questo tipo di verità riguarda «il nostro agire e, in primo luogo, il suo orientamento di fondo, il suo senso e il suo dover-essere»¹³².

¹²⁶ Ivi, p. 53.

¹²⁷ Ivi, p. 45.

¹²⁸ Ivi, p. 47.

¹²⁹ G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, p. 25. Come sostiene Gianni Vattimo: «se ci fosse una verità ‘oggettiva’ delle leggi sociali ed economiche la democrazia sarebbe una scelta del tutto irrazionale». Cfr. G. Vattimo, *op. cit.*, p. 15.

¹³⁰ G. Vattimo, *op. cit.*, p. 27.

¹³¹ N. Bobbio, *Verità e libertà*, in Id., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d'ombra, Milano 1994, p. 65.

¹³² E. Agazzi. *La verità e “le” verità*, in M. Marsonet (a cura di), *Il concetto di verità nel pensiero occidentale*, Il Melangolo, Genova 2000, p. 11.

Questo è il tipo di verità «che ci riguarda». Tale prospettiva ha delle implicazioni molto importanti per la politica e incide sulle forme della partecipazione, della rappresentanza, della legittimità e, inevitabilmente, sulla 'qualità' della democrazia.