

## **Théatron e parrësia. Scenari di libertà in Hannah Arendt e Michel Foucault**

Benché divisi da prospettive concettuali inassimilabili, Hannah Arendt e Michel Foucault condividono una modalità di sguardo in rapporto alla politica che vale la pena di mettere a fuoco proprio nell'intreccio dei linguaggi eterogenei in cui si dispongono i loro due percorsi filosofici. In effetti, la loro ricerca investe crucialmente il terreno della politica sul piano della temporalità. E, dunque, sul piano della spazialità - della spazializzazione della 'scena' - in cui la politica si attua ogni volta come esercizio di libertà, non di obbedienza: "Il politico nel senso greco è dunque incentrato sulla libertà; una libertà intesa in senso negativo come non-essere-dominati e non-dominare, e in senso positivo, come uno spazio che può essere creato solo da molti e nel quale ognuno si muove tra i suoi pari. Senza questi altri, che sono miei pari, non esiste libertà<sup>1</sup>". Così Hannah Arendt scrive in uno dei suoi frammenti postumi sulla natura della politica. Intesa nell'accezione greca della *polis*, la politica per Arendt non soltanto esclude dal proprio ambito pragmatico la relazione gerarchica di dominio e di obbedienza che unisce i governanti ai governati, ma si iscrive per sua stessa natura nella contingenza di un inizio generato da molti. La politica è appunto lo spazio creato tra gli uomini (*in - between*) da questo inizio, è l'interstizio aperto da questa libertà comune di agire con gli altri. È la scena in cui si attualizza questa nuova presenza irriducibile all'unità, generata da una molteplicità di esseri unici che, apparendo e mostrandosi l'uno l'altro, fanno il loro atto relazionale di parola.

La questione della temporalità - sincronica, contingente, plurale - assume dunque un rilievo centrale nella nozione arendtiana di libertà politica il cui fattore determinante è, appunto, quello di essere "vincolata a uno spazio<sup>2</sup>". Ciò vuol dire che è il presente - come rileva Laura Bazzicalupo a proposito di Arendt - e solo il presente "*nunc*, in quel luogo *hic*, il tempo ontico della politica<sup>3</sup>", in quanto non progettabile e non prescrivibile in base alla garanzia presupposta di una norma inscritta in una verità trascendente che funge da criterio orientativo all'azione. Quello della politica è, invece, un tempo da sperimentarsi, da mettere alla prova

---

<sup>1</sup> H. Arendt, *Che cos'è la politica*, Edizioni di Comunità, Milano, p. 30.

<sup>2</sup> Ivi, p. 31.

<sup>3</sup> L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt: la storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p. 129.

ogni volta, nella contingenza di una *praxis* di cui non sono prevedibili gli esiti. Questo è il punto su cui intendo concentrare l'analisi per una messa a fuoco del rapporto tra vita e politica nel pensiero di Arendt e Foucault. Per quanto iscritte in lessici eterogenei, le loro ricerche si incontrano su un piano comune improntato al rifiuto di radicare la riflessione filosofica in un fondamento metafisico, in un criterio trascendente di verità e di normatività da cui far dipendere l'agire. Per entrambi, la libertà politica è apertura del possibile nella contingenza imprevedibile del qui e ora. L'azione è perciò subordinata alla “fastidiosa contingenza<sup>4</sup>” di una verità effettuale - ‘una verità di fatto’ - esplicitamente ispirata ad Hannah Arendt dal pensiero politico di Niccolò Machiavelli<sup>5</sup>.

Se il pensiero arendtiano avanza una critica radicale all'impianto metafisico della tradizione filosofico-politica occidentale, evidenziando l'imprevedibilità di un senso unitario della storia, ciononostante, esso rimane comunque ancorato a un solco storiografico. L'interrogazione filosofica di Foucault in rapporto alla politica si staglia invece da tutt'altro orizzonte ermeneutico, cioè, da una prospettiva genealogica che diagonalizza l'“attualità attraverso la storia<sup>6</sup>” e spezza il rapporto lineare tra presente e passato: “La filosofia deve dire il vero (...) non sul potere, ma in rapporto al potere, in relazione, in una sorta di faccia a faccia e di intersezione con il potere<sup>7</sup>”. Così si legge ne *Il governo di sé e degli altri*, il primo dei due corsi svolto da Foucault nel 1983, in cui sposta il baricentro della sua analisi dalle riflessioni sulla cura del sé all'esame delle pratiche di veridizione esercitate in rapporto alle tecniche di governo nell'ambito della cultura ellenistica greca e romana. Ciò che emerge con nettezza dall'analisi foucaultiana del campo semantico relativo a queste pratiche di confessione connesse alle tecniche governamentali è proprio la vocazione critica che egli attribuisce alla pratica filosofica. Per Foucault, il compito della filosofia non è normativo né organizzativo, come stabilisce il progetto fondativo del Moderno inaugurato da Hobbes. Il compito filosofico, piuttosto, è etopoietico in quanto riguarda la costituzione di se stessi, le trasformazioni di sé, del modo di essere e dello stile di vita che un soggetto sperimenta attraverso il suo parlar-franco – la *parrēsia* – cioè

---

<sup>4</sup> Cfr. H. Arendt, *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Milano, p. 69.

<sup>5</sup> Cfr. L. Bazzicalupo, *Machiavelli e la politica tra verità e immaginazione*, in A.A.V.V., *La filosofia politica di Machiavelli*, Franco Angeli, Milano, 2015, pp. 58 – 70.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France* (1984), Feltrinelli, Milano 2009, p. 9.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 275.

attraverso l'atto verbale con cui prende posizione in rapporto all'esistente di cui è parte. Che la filosofia perciò debba dire il vero *in rapporto al potere, in relazione, in una sorta di faccia a faccia e di intersezione con il potere*, vuol dire, appunto, che essa fa tutt'uno con l'esperienza rischiosa del soggetto che, dicendo il vero, si costituisce libero di fronte al proprio interlocutore in uno spazio di visibilità<sup>8</sup>. Senza l'emergenza di questo spazio imprevisto deciso dall'enunciato parresiasico, non si dà libertà come esperienza di rottura, resistenza al potere implicato nelle trame di rapporti attraverso cui si costituisce il soggetto che prende parola. Ciò vuol dire che la *parrēsia* impegna in un rischio concreto la soggettività che la esercita. Essa implica una testimonianza di vita - "una sorta di patto tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto del comportamento"<sup>9</sup> - un esempio concreto di adesione a se stessi che produce una discontinuità nel presente, una frattura visibile nell'ordine del discorso e nelle sue istituzioni di governo<sup>10</sup>.

Il mio intervento enuclea alcuni punti di riflessione interni alle ricerche di Arendt e Foucault e tenta di incrociarne gli esiti per un'interrogazione critica del presente. Focalizzando le divergenze concettuali che separano i due paradigmi - il totalitarismo e la biopolitica<sup>11</sup> - e anzi, valorizzando le differenze di prospettiva ermeneutica a partire da cui Foucault e Arendt storicizzano l'attualità attraverso la decostruzione del rapporto tra filosofia e politica, l'intervento mette a fuoco un'ipotesi centrata sulla libertà come perno categoriale della loro interrogazione filosofica. Libertà che in entrambi si afferma come relazione, pensiero in atto in una situazione di contingenza e si traduce nella spazialità concreta di una scena che produce effetti politici proprio in quanto si dispone nella imprevedibilità di un agire comune senza fondamento e si afferma nel rischio indeterminato di una presa di parola la quale si attualizza come presenza e ascolto solo nell'istante in cui si dà. Si tratta, dunque, di confrontare due orizzonti di senso in cui la libertà si situa come esperienza d'urto o di relazione *al presente*: da un lato, l'antagonismo della *parrēsia* foucaultiana e dall'altro, la performatività dell'agire arendtiano. La

---

<sup>8</sup> Cfr. L. Bazzicalupo, *Pragmatica anarchica e virtù esemplari. Un post-strutturalista ad Atene*, in S. Marceno e S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé degli altri*, Due Punti Edizioni, Palermo 2011, pp. 73 - 88.

<sup>9</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 364.

<sup>10</sup> Cfr. S. Vaccaro, *La volontà di non essere governati*, in S. Marceno e S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé degli altri*, cit., pp. 51 - 71.

<sup>11</sup> Cfr. R. Esposito, *Totalitarismo o biopolitica*, in F. Fistetti e F. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Il Melangolo, Genova, 2007.

posta in gioco è capire sia possibile sovrapporne alcuni passaggi in un pensiero che assuma l'analisi “come un moltiplicatore delle forme e degli ambiti d'intervento dell'azione politica<sup>12</sup>”, come scrive Foucault nella Prefazione all'edizione americana dell'*Antiedipo* di Deleuze-Guattari.

Ecco perciò un frammento del pensiero arendtiano che fa luce sulla dinamica spaziale in cui si attua la scansione temporale della politica: “Agendo e parlando, gli individui *manifestano* ogni volta chi sono, mostrano attivamente l'unicità personale del loro essere, si presentano per così dire sulla scena del mondo<sup>13</sup>”. Questo atto di mostrarsi, di manifestarsi ogni volta mediante il gesto della parola, apre il sipario della politica, per Arendt: crea, cioè, lo spazio relazionale in cui prende forma, in cui si *performa* la *scena del mondo*, abitata da individui che rivelano chi sono soltanto “nel momento dinamico dell'azione<sup>14</sup>”, cioè, solo attraverso la propria singolare esposizione in un'attività discorsiva che, interrompendo la processualità della storia, dischiude il presente all'irruzione del nuovo, dell'evento. Ciò che conta, in questo campo immanente di rapporti - in questo “campo di battaglia<sup>15</sup>” tra il passato e il futuro - è dunque il parlare, non la parola, “il dire, non il detto”<sup>16</sup>, come precisa in proposito Adriana Cavarero, la quale evidenzia la portata ontologica di questo apparire fenomenico che non si realizza se non al presente, contestualmente, nella relazione degli uni insieme con gli altri e nel cui contesto plurale ciascun essere si assume il rischio del proprio apparire in scena.

Nel pensiero di Arendt, dunque, la politica assume in termini espliciti la dimensione agonica del *ῥέατρον* nell'accezione greca antica. Fitti sono i suoi rimandi a metafore teatrali nonché a citazioni di drammi che agiscono da interstizio narrativo nelle pagine delle sue opere<sup>17</sup>: come a interporre all'esercizio solitario della riflessione filosofica una modalità di pensiero differente, spaziale, sperimentale, non deducibile da un ragionamento astratto, ma esercitata, piuttosto, “in rapporto con il *contesto*<sup>18</sup>”, in concerto con gli altri, nella libertà dell'azione dettata dalla contingenza: “Allo stesso modo in cui l'attore dipende per il suo

---

<sup>12</sup> M. Foucault, *Introduzione alla vita non fascista*, Prefazione all'edizione americana del 1977 di G. Deleuze e F. Guattari, *Antiedipo* (1972).

<sup>13</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, p. 167.

<sup>14</sup> L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt: la storia per la politica*, cit., p. 148.

<sup>15</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 299.

<sup>16</sup> A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003.

<sup>17</sup> Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti Elefanti, Milano 1991.

<sup>18</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 133.

ingresso in scena dal palcoscenico, dalla compagnia e dagli spettatori, così ogni essere vivente dipende da un mondo che appare quale luogo per la propria apparizione, dai suoi simili per recitare la sua parte con loro, dagli spettatori perché la sua esistenza sia ammessa e riconosciuta<sup>19</sup>. Dunque, il riconoscimento della propria esistenza passa *per* l'apparizione in un mondo abitato come un palcoscenico da altri attori che recitano la loro parte e dagli spettatori dal cui parere dipende il giudizio sullo spettacolo. Come una scena teatrale, così anche il mondo è, per Arendt, una scena di dipendenza e di interazione, vincolata nello sprigionarsi dell'istante drammatico a un campo imprevedibile di sorpresa: una presenza immersa nel concreto che contraddice, ostacola, delimita gli individui, costretti ogni volta a una scelta che non si compie se non attraverso l'azione, e non grazie alla volontà, proprio come accade ai personaggi shakespeariani citati da Arendt, "stretti al muro dal mondo senza soste dalla prima all'ultima scena"<sup>20</sup>. Da qui si evince il carattere performativo attribuito dalla pensatrice ebrea all'azione politica: quel *personare* un ruolo pubblico o sociale nel "gran gioco del mondo"<sup>21</sup>. Quel risuonare attraverso la maschera con cui l'attore manifesta a un tempo se stesso e, insieme, anche "qualcosa d'altro, di tutt'affatto singolare e indefinibile, e tuttavia inequivocabilmente identificabile"<sup>22</sup>. E dunque, manifesta in tal modo anche ciò che gli è estraneo, che non tocca "la nudità della sua ipseità identificabile"<sup>23</sup>: frammenti di pensiero che emergono dal passato, voci di altri esseri in relazione, modi di agire dissepoliti e riattualizzati nel "nuovo spazio di risonanza" creato dall'evento teatrale<sup>24</sup>. La performatività giocata dalla maschera non si radica, infatti, nell'immediatezza del *bios*. Non è "una funzione della soggettivazione"<sup>25</sup>, come è invece la *parrēsia* foucaultiana che mette in gioco la vita del soggetto, impegnato in una manifestazione di dissenso implicante il rischio della violenza, lo sfondamento della scena teatrale<sup>26</sup>. In linea con un pensiero che coglie nell'avvento della sfera sociale e, quindi, nell'ingresso della

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 102.

<sup>20</sup> Cfr. J. Kott, *Shakespeare nostro contemporaneo*, Feltrinelli, Milano, p. 134.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Il gran gioco del mondo*, Conferenza, Copenaghen 1975.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Cfr. M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, a cura di L. Boella, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 95.

<sup>25</sup> Cfr. S. Chignola, *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*, Derive e Approdi, Roma 2014, p. 180.

<sup>26</sup> S. Chignola, *Biopotere e governamentalità*, in S. Marceno e S. Vaccaro (a cura di), *Il governo di sé degli altri*, cit., p.107.

biologia in politica e della cura governamentale, la deriva della spoliticizzazione moderna, Arendt non contempla l'adesione etica del soggetto invocata da Foucault per una politica di resistenza. Se il pensiero foucaultiano non separa vita e politica e, anzi, coglie nel loro intreccio l'emergenza di una razionalità di governo in cui si affermano le condizioni per una *politica* dei governati, e, quindi, nell'articolazione del rapporto tra soggettivazione e assoggettamento, per la costituzione di un soggetto inteso come forza produttiva autonoma rispetto allo Stato, per Arendt la politica, in quanto spazio performativo della *polis*, non si associa all'etopoiesi, alla formazione del soggetto. Per lei, "le maschere, o i ruoli, che il mondo ci assegna, sono intercambiabili<sup>27</sup>". E proprio perché non c'è identificazione senza scarti tra l'identità e la persona, tra l'individuo e la maschera, questa opzione di pensiero potrebbe paradossalmente risultare utile proprio oggi, nell'orizzonte contemporaneo della governamentalità neoliberale, in cui il *bios* è penetrato a tal punto nella politica, creando libertà a mezzo di libertà<sup>28</sup>, attraverso la soggettivazione del 'capitale umano', da rendere non più adeguata la tradizionale logica identitaria imperniata sul riconoscimento<sup>29</sup>. Alla luce di ciò, si potrebbe avanzare un'ipotesi di ricerca che si dispone in linea con quanto recentemente afferma Judith Butler, la quale coglie l'ambivalenza della biopolitica come tecnologia di governo produttiva di soggettivazione e di assoggettamento. Muovendo dalla condizione esistenziale di soggetti espropriati di tutto - casa, diritti, cittadinanza - Butler afferma la performatività di un'azione politica che si innesta nello statuto non autonomo, né individuale, ma relazionale del 'sé agente'. In linea con Arendt, tale *agency* richiede, infatti, non solo una versione plurale e antisovraneista della politica, ma ancora più radicalmente, una nozione del sé "concepito come una pluralità<sup>30</sup>" che si pone in essere solo 'apparendo' in relazione con gli altri in un contesto di precarietà, dove quel sé comincia ad affermarsi come soggetto politico, esercitando un diritto all'esistenza<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> H. Arendt, *Il gran gioco del mondo*, cit.

<sup>28</sup> M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978 – 1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005.

<sup>29</sup> L. Bazzicalupo, *Governamentalità: pratiche e concetti*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", Vol. 2, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 371-394

<sup>30</sup> J. Butler e A. Athanasiou, *Dispossession. The performative in the political*, Polity Press, Cambridge 2013, p. 122.

<sup>31</sup> Ivi, p. 101.

