

Saggi

# Pensare l'agone: Foucault, Cassin e la storia dell'esclusione della sofistica<sup>1</sup>

## Thinking the agon: Foucault, Cassin, and the history of the Sophistics' exclusion

VALENTINA MORO

Università di Verona

valentina.moro\_02@univr.it

ORCID: 0000-0002-6224-0961

**Abstract.** Both Michel Foucault and Barbara Cassin address Aristotle's thought and the 5<sup>th</sup> century BCE sources attributed to the rhetorician Gorgias in order to reconstruct the history of the strategic exclusion of the Sophistics from the Western philosophical tradition. They retrace the scene of the rhetoric agon that Aristotle engaged with Gorgias. Both theorists' arguments illuminate that the sophist has formulated an original account of political theatricality by talking about the *scenes* of the *logos*.

**Keywords:** Sophistics, political, *logos*, performance, veridiction

**Riassunto.** Sia Michel Foucault sia Barbara Cassin guardano in particolare al pensiero aristotelico e alle fonti, risalenti al V secolo a. C., attribuite al retore Gorgia per ricostruire la storia della strategica esclusione della sofistica dalla tradizione filosofica occidentale. Entrambi risalgono alla scena dell'agone retorico che Aristotele ingaggia con Gorgia e provano che il sofista ha prodotto un'analisi originale della teatralità del politico parlando di *scene* del *logos*.

**Parole chiave:** sofistica, politico, *logos*, performance, veridizione

---

<sup>1</sup> Questo articolo è stato redatto entro il quadro di un progetto finanziato dal programma di ricerca e innovazione dell'Unione Europea Horizon 2020 sotto il Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 101029336.

## 1. Introduzione

Ripartire dai sofisti per sviluppare una riflessione filosofico-politica sulla *polis* classica e sulle sue istituzioni, in particolare sul grande teatro tragico, non significa necessariamente volersi sottrarre all'autorità di quelle voci che, contrariamente ai sofisti, si sono imposte nel canone della storia della filosofia, bensì riconsiderarne le fonti da un punto di vista storico. Nei testi attribuiti a Gorgia possiamo rintracciare una riflessione, quantomeno originale nel panorama delle fonti del V secolo a.C., sulla teatralità del politico a partire dalla messa a tema della complessità, opacità, non linearità dei processi di conoscenza. Riscontrando che l'agire, soprattutto in un contesto comunitario, si confronta necessariamente con l'impossibilità di avere una conoscenza certa di ciò che è giusto, la riflessione di Gorgia mette in luce l'estrema difficoltà di costruire relazioni basate sulla fiducia e sulla reciprocità, e di prendere decisioni le cui conseguenze si ripercuotono sulla collettività.

Nella storia del pensiero politico occidentale la sofistica viene per lo più ricondotta a una posizione di *esteriorità* rispetto alla concezione della verità di stampo aristotelico. Michel Foucault ha evidenziato che, al contrario, il pensiero aristotelico ha imposto un'idea della conoscenza come già *interna* all'elemento di verità che, paradossalmente, oltre che costituirne l'oggetto e il fine, la giustificerebbe.<sup>2</sup> In questo articolo si guarda, in particolare, a come Barbara Cassin e, per l'appunto, Foucault, abbiano insistito sul significato di questa esteriorità. Il riferimento a Gorgia è, sia per Cassin sia per Foucault, cruciale per costruire un archivio riguardante la teatralità del linguaggio politico. Un aspetto particolare che accomuna le due letture è l'individuazione di una raffinata *architettura agonale* nelle fonti attribuite al retore. Rintracciare la – quantomeno parziale – esclusione della sofistica dalla tradizione del pensiero filosofico occidentale ci consente di ricostruire un dibattito che non riguarda solo la storia del pensiero politico nell'antichità. Al contrario, esso è oggi di grande rilevanza in una fase storica in cui vengono costantemente chiamate in causa nozioni come mistificazione della realtà, postverità<sup>3</sup> e *fake news*. Alla riflessione politica spetta, infatti, il compito di porsi interrogativi etici in merito all'agire politico, considerando la pluralità delle interpretazioni una risorsa invece che una contraddizione.

<sup>2</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 46-7: la verità come causa formale, efficiente e finale della filosofia.

<sup>3</sup> Per un'indagine sulla nozione si veda Lorusso, *Postverità*.

## 2. Alla ricerca dell'effetto sofistico: storia di un'esclusione

La filosofa e studiosa del pensiero antico Barbara Cassin, nella sua poderosa opera *L'effet sophistique*, discute l'operazione di strategica esclusione della sofistica dalla tradizione dell'insegnamento filosofico compiuta da Aristotele, il quale ha invece imposto la teorizzazione sull'essere di stampo eleatico come punto di partenza per una riflessione su temi quali verità e giustizia.<sup>4</sup> Il testo ripercorre inizialmente le opere attribuite a Gorgia, spiegando nel dettaglio l'operazione critica compiuta dal sofista su Parmenide e quella poi condotta da Platone e soprattutto da Aristotele su Gorgia e in generale sulla sofistica.

Procedendo per ordine, ripercorriamo in breve la teorizzazione di Parmenide di Elea, al quale si attribuisce, come è noto, l'insistenza sul nesso cruciale tra sapere e verità. La sua stessa dottrina viene da lui presentata come una *verità* che non è frutto del suo intelletto, bensì di di ispirazione divina. Tutto ciò che possiamo leggere attribuito al filosofo presocratico è infatti una parte di un poema in esametri, a noi noto con il titolo *Sulla natura*, in cui Parmenide stesso compie un viaggio sotto la guida di una dea (*Mnemosyne*, ovvero la Memoria secondo alcune interpretazioni, la Necessità secondo altre).<sup>5</sup> L'immaginario che ci presenta è caratterizzato dal passaggio dalle tenebre alla luce, come metafora di una contrapposizione antinomica tra ignoranza e conoscenza. Il suo conoscere coincide con la formulazione di una dottrina per bocca di una divinità; pertanto, si tratta di una verità necessariamente esterna ai processi conoscitivi propri dell'essere umano e, per ammissione dello stesso Parmenide, accessibile solo a pochi eletti. Tuttavia, questo sapere si dà nella forma pienamente comprensibile di un *logos* razionale; quindi, la *necessità* dell'Essere corrisponde alla necessità – nel senso di evidenza razionale – del suo darsi e comunicarsi.<sup>6</sup> Tale *logos* è, per l'appunto, la nota dottrina dell'Essere, che possiamo riassumere in breve: l'Essere è e non può non essere; l'ontologia, come studio dell'Essere, è conoscibile e comunicabile in una forma razionale e logica; le proprietà dell'Essere sono l'incorruttibilità, l'immutabilità, l'indivisibilità e la non modificabilità; la verità è *epistēmē* (conoscenza certa) e si contrappone alle opinioni (*doxai*); le percezioni sono inaffidabili e fallaci in quanto producono *doxai*, secondo le quali si può pensare che sia possibile per una cosa essere e nello stesso tempo non essere; il *logos* è ciò

<sup>4</sup> Cfr. Cassin, *L'effet sophistique*, 9-20. Si tratta dell'edizione tradotta in italiano e ridotta rispetto alla lunga e complessa edizione francese originale, di cui si consiglia comunque la consultazione per comprendere l'estrema ricchezza del progetto originale: Cassin, *L'effet sophistique*.

<sup>5</sup> Per i frammenti parmenidei si veda Giannantoni, *I Presocratici*.

<sup>6</sup> Berti, *In principio era la meraviglia*, 45 insiste sulla formulazione dell'Essere parmenideo come necessario, poiché "non è possibile che non sia."

che è stabile e si oppone al mutamento, all'esperienza dei sensi, all'illusione e fallacia delle *doxai*.

Per quanto la dottrina eleatica sia per Aristotele il riferimento principale per la riflessione sull'essere, sappiamo che lo Stagirita operò una forte critica al monismo parmenideo, sostenendo al contrario che l'essere (qui con la minuscola) si dia precisamente nella molteplicità degli enti e che è conoscibile in ciò che li accomuna ma anche in ciò che li *differenzia*.<sup>7</sup> Senza addentrarci eccessivamente nella riflessione aristotelica, di cui non è intento di questo articolo rendere conto in maniera dettagliata, è rilevante in particolare il procedere parallelamente di essere e linguaggio che tale riflessione presenta in maniera del tutto originale. Infatti, per Aristotele il diversificarsi e moltiplicarsi degli enti, va di pari passo al linguaggio che lo dice (ovvero ai significati del verbo essere), con una corrispondenza – per quanto mai identificazione – fra piano ontologico e piano logico.<sup>8</sup> Per lo Stagirita, ciò che si dice è sempre; condivide l'essenza o sostanza nella forma del predicato. Tuttavia, rispetto all'essenza o sostanza, vi sono altre qualità che i predicati esprimono e che sono sempre in relazione alla sostanza, la cui intelligibilità (sul piano logico) è condizione di intelligibilità delle altre categorie.<sup>9</sup>

L'insegnamento parmenideo, così come l'insegnamento propugnato in maniera non sistematica dai sofisti, è un sapere prodotto in un determinato momento storico; tuttavia, mentre il primo ha avuto un'influenza cruciale nella tradizione del pensiero occidentale, il secondo ci è giunto in maniera frammentaria e assai lacunosa. Su questo insiste Cassin:

Il *logos* sofistico, pertanto, è sempre, in un modo o nell'altro, messo in rapporto a ciò che esso tenta di circuire o di distruggere: l'essere e la parola dell'essere, identica o adeguata. Per cercare di capire la sofistica occorre come minimo accettare di considerare, al di là delle opposizioni tra sofistica e retorica, senso e non-senso, le sue prestazioni discorsive come altrettante prese di posizione sagaci contro l'ontologia: la sofistica come scappa-

<sup>7</sup> *Ibid.*, 59: "Se l'essere e l'uno fossero dei generi, argomenta per assurdo Aristotele, essi non potrebbero più predicarsi delle proprie differenze; dunque, esse non esisterebbero affatto e tutte le cose risulterebbero indifferenziate, cioè si ridurrebbero a una sola, precisamente come accadeva nella concezione di Parmenide. Ciò significa che l'essere e l'uno non sono sostrato, o materia, di differenze che si aggiungano ad essi, ma sono di per sé stessi differenziati, cioè non esprimono solo ciò che accomuna tutte le cose, come fanno i generi, ma anche ciò che le distingue, come fanno le differenze."

<sup>8</sup> *Ibid.*, 57: "La funzione di 'vicario universale,' propria del verbo 'essere,' non conduce così all'affermazione della sua unità, come in Parmenide, bensì proprio a quella della sua unicità." Il riferimento qui riportato da Berti è ad Arist. *Metafisica* XIV, 2, 1088 b, 35 – 1089 a, 6-7.

<sup>9</sup> Su questo punto è particolarmente evidente la questione della corrispondenza del piano logico con quello ontologico. *Ibid.*, 63: "La sostanza dunque è condizione dell'essere e dell'intelligibilità delle altre categorie, è il primo ontologico e logico insieme."

toia dal metafisico e alternativa, a partire dai presocratici, alla genealogia classica della filosofia.<sup>10</sup>

L'influenza determinante della lezione di Aristotele sulla tradizione filosofica occidentale ha fatto sì che il pensiero dei sofisti venga letto quasi esclusivamente come negazione delle proprietà dell'essere – e della stessa formulazione dell'Essere con la maiuscola – elencate nella dottrina eleatica. O, per meglio dire, come negazione di ciò che di questa dottrina è stato recuperato dalla scuola aristotelica al fine di formulare la corrispondenza tra essere e linguaggio. Le ragioni dell'esclusione della sofistica dalla tradizione vanno quindi individuate, secondo Cassin, in una evidente contrapposizione tra la riflessione aristotelica e quella ricondotta ai sofisti che non è solamente teoretica. Per Aristotele, l'uso sofistico del *logos* opererebbe, infatti, una destabilizzazione dell'etica, in quanto lo sottrarrebbe alle polarizzazioni giusto/sbagliato e vero/falso stabilite anche sulla base dell'intenzione (*proairesis*) di chi parla. Secondo questa interpretazione, la sofistica compirebbe un vero e proprio sabotaggio nei confronti della tradizione filosofica per mezzo di una doppia operazione.

La prima operazione è quella evidenziata da Platone nel *Gorgia*, che consiste nell'utilizzo del *logos* in modo tale che esso consenta, ad esempio in forma di adulazione, di indossare una *maschera*. Utilizzato in questo modo, il *logos* risulterebbe così efficace da creare un legame sociale, per quanto basato di fatto su "fondamenta" fittizie e non su quelle reali su cui si fonda una comunità politica, ovvero quelle della giustizia. In questo modo, afferma Cassin, "l'ipocrisia che la filosofia rimprovera alla sofistica non è altro che l'essenza della virtù politica."<sup>11</sup> Prendendo sul serio l'osservazione di Cassin e provando a proseguire la sua riflessione, possiamo soffermarci sulla nozione di ipocrisia. Nel passaggio citato, la pensatrice francese identifica con il termine di ipocrisia la costruzione rappresentativa, la *performance* della simulazione e la sua scena; il carattere teatrale del linguaggio politico. La nozione, la cui storia nel lessico filosofico-politico moderno e contemporaneo è forse poco nota,<sup>12</sup> rimanda al verbo *hypokrinō*, che significa «separare / distinguere / sottoporre a esame», o meglio, nella sua diatesi media, *hypokrinomai*, che ha il significato di "interpretare"<sup>13</sup> ma anche di "rispondere / replicare." Pertanto, la nozione ha alla radice etimologica una doppia dimensione legata al linguaggio: da una parte quella della critica e dell'esame che sta alla base di un giu-

<sup>10</sup> Cassin, *Leffetto sofistico*, 13-4.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>12</sup> Per una ricostruzione genealogica della figura dell'ipocrisia tra teatro e politica si veda Mazzone, *Ipocrisia*.

<sup>13</sup> Anche in relazione a oracoli, responsi, sogni. Si veda ad esempio Luc. 1, 17.

dizio, dall'altra quella del dialogo, della comunicazione. Da un'indagine storico-semantiche sul termine che guarda al lessico greco antico emerge la connessione, stabilizzatasi in una traslazione simbolico-metaforica, tra la dimensione pubblica della comunicazione e quella del teatro. Il termine *hypokritēs* viene infatti a designare l'attore drammatico, che sarebbe, letteralmente, "colui che risponde al coro."<sup>14</sup> In particolare, il nesso si stabilisce venendo a identificare l'agire politico con l'idea della *finzione* teatrale, con una co-implicazione dei due elementi che spiega, per l'appunto, la prima operazione identificata da Cassin.

La seconda delle due operazioni compiute dalla sofistica dalle quali Aristotele prende nettamente le distanze è quella di affermare l'indipendenza del *logos* rispetto all'istanza di verità, legandolo invece al *kairos*,<sup>15</sup> ovvero all'occasione o opportunità. Invece che essere marcato e leggibile sulla base dell'intenzione, il *logos* è *produttivo* di un effetto, quello dell'eloquenza: mentre, secondo Platone e Aristotele, il *logos* è *sempre* regolato, perché sempre giudicabile, sulla base dell'intenzione, a partire dalla polarizzazione tra verità e menzogna, secondo i sofisti esso *può* produrre un effetto a seconda dell'occasione.<sup>16</sup> Se, quindi, Aristotele impone quella che Cassin chiama "legislazione etica del senso," quella dei sofisti non è nient'altro che una "costituzione estetica del senso,"<sup>17</sup> in base alla quale il valore di un'argomentazione non è dato dal fatto che essa sia vera, ma dal fatto che essa sia d'interesse (rilevante, convincente, necessaria, eccetera).

### 3. Il riferimento rovesciato: dal *logos* al "reale"

Secondo Gorgia, il *logos* esercita su ciascuno un effetto che necessariamente va pensato come ingannevole. Infatti, se si assume che "nulla è" e se anche fosse non sarebbe né conoscibile né comunicabile – come recita lo pseudo-trattato il cui titolo è stato tradotto *Sul non essere*<sup>18</sup> – bisogna ipotizzare che ogni *doxa* (opinione) che ciascuno si forma sulle cose a partire dai dati sensoriali sia potenzialmente erronea. Eppure, perché sia possibile agire e costruire relazioni nel mondo, diviene necessario far-

<sup>14</sup> Si veda ad esempio in Aristofane Ar. V. 1279.

<sup>15</sup> Cfr. Trédé, *KAIROS*.

<sup>16</sup> Cassin, *L'effetto sofistico*, 12: "La sofistica è in tutto e per tutto un operatore di delimitazione della filosofia. Questa percezione filosofico-sofistica [...] può forse essere riassunta dal termine *effetto*. Da un lato, perché la sofistica è un artefatto, un effetto della filosofia. Dall'altro perché la sofistica, finzione della filosofia, produce uno *choc* di ritorno sulla filosofia e non cessa di farle effetto."

<sup>17</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>18</sup> La traduzione di riferimento adottata è Bonazzi, *I Sofisti*, 169-79, che si basa sulla redazione dossografica di Sesto Empirico.

lo proprio sulla base di *doxai* – e, di conseguenza, accettare il potenziale inganno che il *logos* può sempre comportare. Cassin mette in evidenza come, nello pseudo-trattato, Gorgia confuti Parmenide su base logica, di fatto inserendo la dottrina dell'Essere all'interno di uno scambio *agonale*. Ripercorrendo vari passaggi del testo gorgiano, la pensatrice evidenzia come, per il sofista, Parmenide finisca per smentire la propria stessa affermazione dell'unità costitutiva dell'Essere, dovendola spezzare nel movimento di differenziazione tra “non è” ed “è”, nel momento in cui deve dire il non-essente per lo meno per distinguerlo dall'essente, trovandosi così costretto a enunciare il non-essente.<sup>19</sup> Per il sofista, se essere e non essere possono *entrambi* venir detti, allora condividono per lo meno lo status di soggetti di una frase. All'interno del linguaggio, infatti, il passaggio da staticità a movimento di differenziazione si dà nella stessa operazione di *krisis* (“separazione”; traducibile anche come “risoluzione”, “giudizio”, “contestazione”<sup>20</sup>) che, paradossalmente, nel suo intento di distinguere giudicando, produce un'indistinzione e di fatto consente di ipostatizzare sia l'essere sia il non-essere.<sup>21</sup>

Sulla base di questo scambio agonale che lo pseudo-trattato di Gorgia condurrebbe con il trattato di Parmenide, secondo Cassin il sofista è stato in grado di ricondurre l'ontologia alla *logologia* nel dimostrare la confutabilità di una dottrina basata sia sull'affermazione certa dell'esistenza dell'Essere con la maiuscola – dalla quale tutto il resto deriverebbe secondo consequenzialità logica – sia sulla garanzia della possibilità di distinguere ciò che è vero da ciò che è falso. Includendo la formulazione parmenidea dell'ontologia in un'argomentazione che la confuta, Gorgia sarebbe riuscito, secondo Cassin, a ricondurla a quell'agonismo retorico che caratterizza la politica secondo i sofisti. *L'esistenza* stessa delle cose non è allora altro che un effetto del *logos*, poiché, come spiega Cassin

l'essere stesso, come l'Ulisse del poema omerico, è *de facto* prodotto come un effetto di linguaggio, e di quel linguaggio che è all'opera nel poema: l'essere dell'ontologia non è mai altro che un effetto del dire.<sup>22</sup>

Di conseguenza l'affermazione che dice che qualcosa è instaura automaticamente il “gioco” della *veridizione*: l'esistenza stessa viene detta come una verità, ma non ci può essere alcuna garanzia assoluta di attendibilità né in merito alla natura di una cosa né in merito a ciò che viene comuni-

<sup>19</sup> Cassin, *Leffetto sofistico*, 35-6.

<sup>20</sup> Abbiamo visto poco sopra la duplicità del significato di *hypokrinomai*, sia nel senso della critica e del giudizio sia in quello della comunicazione.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 35-7.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 37.

cato su di essa. La stessa ontologia di matrice parmenidea viene dunque intesa come null'altro che un discorso, il quale, in quanto tale, può essere contraddetto. In questo senso, per Gorgia l'essere non è ciò che il *logos* svela, ma ciò che esso *crea*, contrariamente a quanto presuppone l'ontologia parmenidea, che implica "una coappartenenza tra l'essere, il dire e il pensare."<sup>23</sup> Si tratta di un problema politico oltre che teoretico in quanto, come sottolinea Cassin, la concezione della politica insegnata dai sofisti è interamente governata dalle regole della retorica; una scena politica dominata da *performance*.<sup>24</sup> Cassin coglie in Gorgia la formulazione perfetta della cesura storica (ed epistemologica) che testimoniano le fonti di età classica, e in particolare la drammaturgia tragica del V sec. a.C., nei termini di un *rovesciamento* del riferimento. Ovvero non è più il dato materiale a venire restituito dal linguaggio, il reale a costituire l'antecedente del piano logico; bensì è il linguaggio, nella sua indiscernibilità rispetto al reale, a *produrre* il reale, nella misura in cui ne determina i termini di intelligibilità. Tuttavia, ciò che emerge nella Grecia dei sofisti, a ben guardare, ci spiega il testo di Cassin, non è il mero relativismo, quanto il primato della politica sulla fisica – ovvero sullo studio della natura; e di conseguenza anche la necessità di pensare le questioni etiche all'interno di una riflessione politica.

Questa prospettiva sul mondo è la stessa che ci restituisce il teatro tragico del V secolo a. C.: una scena drammatica in cui dilemmi cruciali relativi al vivere insieme in una comunità – come governare, cosa è meglio insegnare alle persone giovani, cosa è giusto, e così via – vengono dispiegati in tutta la loro complessità e sui quali i protagonisti offrono punti di vista particolari, soluzioni parziali, ma anche sofferenze laceranti; sulla scena assistiamo a una raffigurazione corale, politica, di crisi e problemi. In quanto *scena* del *logos*, la vita della *polis* può essere restituita solo per mezzo del teatro e della sua estetica e interpretata cogliendo l'efficacia dell'utilizzo della retorica nello spazio pubblico. Scrive ancora Cassin:

In fin dei conti, come prova tutta l'analisi condotta da Gorgia che abbiamo ripercorso nella prima parte di questo libro, l'essere non è che un effetto del dire. A partire da qui, si capisce che la presenza dell'Essere, l'immediatezza della Natura, e l'evidenza di una parola che ha il compito di dirle adeguatamente, svaniscono insieme: il fisico che scopre la parola lascia spazio al politico che crea il discorso. I sofisti, pensatori del politico: delle sue condizioni logiche di possibilità, e della sua irriducibilità al fisico, all'ontologico, all'etico.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 81.

Aristotele non esitò a entrare, a sua volta, nella dinamica agonale dell'*elegkhos*, ovvero della “confutazione” – arma sofisticata – attraverso la dimostrazione del principio di non-contraddizione, introducendo il quale, all’inizio del libro *Gamma* 4, secondo Cassin lo Stagirita avrebbe voluto restituire a Gorgia ciò che questo ha fatto a Parmenide.<sup>26</sup> In questo modo Aristotele, sebbene abbia squalificato l’insegnamento sofistico, rivela di aver compreso l’efficacia e la potenza dell’utilizzo della retorica proposto dai sofisti, e non è un caso, secondo la pensatrice francese, se ciò avviene in un momento storico in cui la *polis* democratica e le sue istituzioni incentrate sulla retorica non erano più nient’altro che un ricordo.

#### 4. Verso una genealogia della conoscenza: la sofistica come “evento del sapere”

La questione dell’esclusione della sofistica dall’istituzionalizzazione del sapere prodotta dalla scuola aristotelica, che inaugura una tradizione, prima di Cassin è stata messa a tema in maniera cruciale anche da Michel Foucault. Guardiamo in particolare alle prime lezioni del corso pubblicato con il titolo *Leçons sur la volonté de savoir*, tenuto al Collège de France tra il 1970 e il 1971, incentrato sul nesso tra sapere e potere e sulla relazione tra conoscenza e discorso.<sup>27</sup> In queste lezioni Foucault rintraccia una storia del nesso tra sapere e valore morale della volontà di sapere, adottando una nozione di conoscenza (*connaissance*, con cui traduce il greco *epistēmē*) che non si basa sull’idea della sovranità del soggetto, ma che, nietzscheanamente, possa metterne in questione l’unità e persino destabilizzarlo criticamente.<sup>28</sup> Costruire una *genealogia* della conoscenza significa infatti storicizzare la concezione del sapere e di conseguenza sovvertire il

<sup>26</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>27</sup> La nota del curatore, Daniel Defert, in conclusione al corso Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere* ci offre informazioni molto rilevanti per comprendere entro quale congiuntura Foucault tenga questo corso. In particolare, Defert mette in evidenza la pressoché simultanea pubblicazione di tre testi la cui influenza sul corso è evidente: il primo è Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, il secondo Deleuze, *Différence et Répétition* e il terzo è la traduzione in francese di Nietzsche, *Sur vérité et mensonge au sens extra-moral* (a firma di Angèle Kremer-Marietti).

<sup>28</sup> Defert sottolinea che nella lezione inaugurale del corso Foucault annunciò una genealogia del sapere a partire da Nietzsche: “Nietzsche, in un certo senso, costruisce una genealogia del sapere che fa saltare in aria ogni teoria della conoscenza come facoltà – teoria tradizionale, in filosofia” (Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 285). Già immediatamente dopo la redazione dell’*Archeologia del sapere* nel 1966, Foucault individua un concetto di sapere (*savoir*) che non coincide né con la conoscenza né con una facoltà della scienza; ne rintraccia la storia senza dover ricorrere – evidenza Defert – all’utilizzo di concetti opposti, che definisce *partage* (partizioni), come quella tra vero e falso e quella tra scienza e ideologia (*ibid.*, 287).

primato di una *teoria* della conoscenza, come quella su cui si basa la filosofia occidentale, fondata su una concezione della verità che assegna una precisa gerarchia a soggetto e oggetto in senso sia teoretico sia morale.<sup>29</sup> In questo modo è possibile sottrarre la conoscenza ai vincoli rappresentativi della presunta centralità del soggetto che esprime una volontà di conoscere e all'autorità dell'istanza che produce il sapere, indagando invece proprio quelle discontinuità che si presentano nello stabilizzarsi di un ordine del discorso.

Foucault attribuisce ad Aristotele il merito di essersi occupato per primo di una teoria della conoscenza che faccia di essa l'oggetto di un'indagine filosofica. Tuttavia, si chiede:

È possibile fare una storia che non abbia come riferimento un sistema del soggetto e dell'oggetto – una teoria della conoscenza – ma che si rivolga agli eventi del sapere e all'effetto di conoscenza che si produce al loro interno? Il problema è valutare la possibilità di un rovesciamento della configurazione tradizionale, che pone come prerequisito la conoscenza come forma o facoltà, e in seguito gli eventi del sapere come atti singolari che attualizzano questa facoltà e possono in certi casi modificarne la forma. È esattamente ciò che vorrei fare in primo luogo a proposito dei Sofisti.<sup>30</sup> Analizzare la comparsa e poi l'esclusione dei Sofisti come evento del sapere che ha dato luogo a un certo tipo di affermazione della verità e a un certo effetto di conoscenza divenuto in seguito forma normativa.<sup>31</sup>

Storicizzare e individuare una genealogia sono operazioni che permettono a Foucault di ricondurre la sofistica a un "evento del sapere," laddove il sapere va pensato come un processo di eventi che si susseguono, un movimento – possiamo affermare – non fluido, quanto piuttosto articolato e discontinuo. La conoscenza rispetto a questo processo è un *effetto*, secondo Foucault, che si manifesta a più riprese stabilizzandosi in rapporti soggetto-oggetto che implicano una gerarchia. Tuttavia, questo manifestarsi è, fenomenologicamente, puro evento che non può pertanto essere letto attribuendovi aprioristicamente un valore di verità, bensì solo nel processo storico della sua emersione.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Il riferimento a Nietzsche è fondamentale, in particolare all'opera giovanile *La nascita della tragedia* e la più recente *Genealogia della morale*, poiché vi si trova messa a tema la possibilità di una genealogia della conoscenza che metta in crisi le categorie di soggetto e verità nonché (soprattutto a partire dal secondo testo) la messa in questione del tema dei valori (*ibid.*, 290). Si veda anche Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire".

<sup>30</sup> Il termine è riportato con la maiuscola nell'edizione in italiano per conservare la grafia originale francese.

<sup>31</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 45.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Entro questa chiave di lettura proposta da Foucault nel suo corso, sia la comparsa dei sofisti sia la loro esclusione dalla teoria della conoscenza restituita da Aristotele sono eventi del sapere; essi risultano centrali nel corso da lui tenuto al Collège de France, poiché proprio ciò che Aristotele ha estromesso come esteriorità rispetto alla filosofia si rivela cruciale per comprenderne in termini storici il costituirsi. Ha cioè “dato luogo a un certo tipo di affermazione della verità e a un certo effetto di conoscenza”<sup>33</sup> che ha acquisito in seguito valenza normativa, istituendo – possiamo a questo punto affermare – quella stessa concezione della filosofia che ha condizionato l'intera storia del pensiero occidentale. Tale esclusione ha permesso il saldarsi insieme e la reciproca giustificazione della filosofia con la verità.

Tuttavia, il pensiero dei sofisti non è per Foucault solo quell'evento del sapere che permette di mettere in discussione la presunzione della corrispondenza intrinseca tra conoscenza e verità affermata da Aristotele, il quale assume la verità come causa efficiente, materiale e finale della filosofia.<sup>34</sup> È, inoltre, un riferimento cruciale che funge da *straniamento* rispetto a una concezione della filosofia considerata da Foucault “tradizionale” e normativa, consentendogli, invece, di parlare della materialità del discorso. In questo modo, infatti, come scrive Frédéric Gros, Foucault prende le distanze da “un idealismo epistemologico della verità” ed elabora, invece, un “materialismo etico della veridizione.”<sup>35</sup> Secondo questo approccio, l'eticità del dir-vero emerge nella stessa materialità del discorso che lo pronuncia e delle relazioni asimmetriche tra parlanti, ovvero sul piano dei simboli del *logos* e non su quello dei significati. Proprio questo punto è di grande interesse per il ragionamento fin qui condotto. Foucault evidenzia come Aristotele<sup>36</sup> riconduca il sofisma a una “tattica interna” a questa materialità della parola, una strategia che lo Stagiritica lega alla “lotta”/

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, 50-1: “la storia della filosofia viene sempre concepita, in fondo, come una dispersione di individualità. Ma se queste individualità valgono come momenti filosofici, è perché, sotto una forma o un'altra, è la verità stessa che si è data a loro; o qualcosa della verità ha parlato attraverso di loro. Finanche il loro errore è prodotto dalla verità. In modo che la verità si trovi sempre pensata, a pieno titolo, da ogni opera filosofica (e per il fatto stesso che si tratta di un'opera filosofica).”

<sup>35</sup> Gros, “Soggetto morale e sé etico in Foucault,” 30. Gros sottolinea che Foucault non è tanto interessato alla filosofia antica in sé, quanto piuttosto intende usarne la capacità di “decentramento” al fine di “produrre un certo numero di effetti di estraneità” (*ibid.*, 30). L'estraneità, di cui parla Gros, che Foucault avrebbe cercato nel sapere antico riguarda le categorie e i concetti del pensiero moderno rispetto ai quali le fonti antiche dovrebbero operare un decentramento. È questo il caso della concezione del soggetto cristiano o moderno la cui soggettivazione avviene per mezzo della conoscenza di sé, ovvero facendosi oggetto del proprio dir-vero, che Foucault decentra individuando una soggettivazione “antica” per mezzo della cura di sé (*ibid.*, 29).

<sup>36</sup> Foucault fa riferimento in particolare alle *Confutazioni sofistiche* (Arist. SE).

“rivalità”/ “situazione di combattimento degli uomini che discutono.”<sup>37</sup> Si tratta di *scene* (al plurale, per evidenziarne la molteplicità e differenza mai riducibile a un modello prevalente), ovvero quella stessa dimensione agonale che caratterizza la teatralità del politico nella Grecia classica.

Pertanto, mentre Barbara Cassin insiste sul fatto che Aristotele sia entrato nel “gioco sofistico” accettandone le regole nel momento in cui si è servito della confutazione (*elegcheia*) contro i sofisti, Foucault evidenzia che lo Stagirita, dopo aver escluso i sofisti dalla storia della filosofia, tenta di fatto di includere e padroneggiare il sofisma come metodo. Nel farlo, Aristotele distingue il sofisma dal ragionamento (Foucault riporta il greco *syllogismos*, ovvero “sillogismo”) falso e in generale dagli errori di ragionamento, in quanto, mentre questi comportano una manipolazione delle cose, il sofisma è un “apparenza di ragionamento” che attua una manipolazione dei simboli verbali, ovvero dei *nomi* delle cose.<sup>38</sup> È nella materialità del *logos* che si ha la precisa “localizzazione dell’effetto sofistico.”<sup>39</sup>

## 5. Il tentativo di Aristotele di neutralizzare l’effetto sofistico

Arriviamo, senza addentrarci ulteriormente nell’analisi foucaultiana del testo di Aristotele, alla questione che più riguarda il tema di questo articolo. Nelle *Confutazioni sofistiche* il filosofo greco parla di penuria dei nomi rispetto alla molteplicità delle cose – ovvero di come il sofisma si dia anche a partire dal nominare con la stessa parola cose diverse. Procedendo con la sua riflessione Aristotele nota, tuttavia, come gli effetti del *logos* si producano soprattutto per come la materialità del discorso viene organizzata, ovvero in successioni e serie, e per come viene pronunciata, ovvero il suo carattere di evento che non può più essere revocato e, in particolare, quella che Foucault definisce la “rivalità” e “conflittualità” tra parlanti.<sup>40</sup> L’effetto sofistico si situa dunque nella scena agonale della parola e si *materializza* nella reciprocità degli scambi tra parlanti (nell’evento del discorso pronunciato) e nel modo in cui viene organizzato – di fatto arbitrariamente – un “universo di senso a partire dal quale si potranno formulare enunciati veri o falsi.”<sup>41</sup> Pertanto, Aristotele introduce la differenza<sup>42</sup> come principio organizzativo che neutralizza la molteplicità

<sup>37</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>38</sup> Si invita a leggere nel dettaglio il modo in cui Foucault ripercorre il ragionamento di Aristotele su questo punto: *ibid.*, 54-8.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>42</sup> Il riferimento che ha in mente Foucault (*ibid.* 63) quando parla di “pensiero della differenza”

“dispersiva” (così come l'identità fra parole che non corrispondono alla medesima cosa, la ripetizione di elementi del discorso, la confusione nella loro successione e così via) che caratterizza la materialità del discorso, riconducendola a orizzonti di senso.<sup>43</sup>

In questo, secondo Aristotele, si distinguerebbe l'apofantica (ovvero il campo degli enunciati che possono essere detti veri o falsi) dai sofismi, ovvero nella neutralizzazione della materialità del discorso che consente di distinguere tra proposizioni corrette e proposizioni erranee in base alla loro forma e al loro significato, non al loro carattere evenemenziale o ai rapporti di forza in campo. Solo così, nell'inquadramento aristotelico, il *logos* è in grado di dire cose vere, corrispondenti al reale e da tutti conoscibili. Al contrario, il sofisma non incontra mai il campo dell'apofantica (e in generale non è mai sillogismo), poiché, in una disputa, invece che ricercare la verità riguardo all'oggetto del discorso, ricerca l'esclusione di uno dei due parlanti, determinando così il prevalere di una *doxa* sull'altra nel “gioco sofistico.” Esso dipende sempre da chi l'ha pronunciato poiché vi è un vincolo di imputabilità tra il soggetto che pronuncia il sofisma e le manipolazioni del discorso da esso operate. Ovvero il sofisma è qualcosa che viene posto – irrevocabilmente – *nel mezzo* nel momento in cui viene pronunciato: stabilisce una comunanza fra interlocutori che influisce in maniera determinante sulla loro relazione.<sup>44</sup> Sotto-linea infatti Foucault:

C'è aderenza del soggetto parlante all'enunciato e non adesione a regole o propositi di senso. E se il soggetto riesce a sostenere la sua affermazione fino in fondo, essa rimane sul suo conto; può appropriarsene, ha vinto. Se non riesce a sostenerla, allora la perde e ha perso. Poco importa che abbia detto il vero o il falso. Non ha retto. È obbligato a rompere con la propria frase, a rinunciare all'appropriazione o all'imputazione, ed eccolo escluso. Il sofisma non si dimostra, si vince o si perde.<sup>45</sup>

Il sofisma è sempre irrevocabilmente legato a chi parla, alla rete di relazioni in cui il o la parlante pronuncia il proprio discorso, alla dimensione pubblica in cui avviene la presa di parola. Vi è aderenza del sogget-

---

è evidentemente a Deleuze, *Différence et répétition*.

<sup>43</sup> Berti (*In principio era la meraviglia*, 48-9) parla innanzitutto di distinzione dei significati dell'essere come operazione fondamentale compiuta da Aristotele che smaschera il tentativo di Gorgia di confondere l'essere in senso copulativo (essere qualcosa: *to einai ti*) e l'essere in senso esistenziale. È per primo Platone a differenziare gli enti, affermando che per quanto l'essere sia immutabile, non è uno ma molteplice e ciò che diviene “è anch'esso essere, sia pure in un grado inferiore” (49).

<sup>44</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 73-4.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 75.

to che parla all'enunciato stesso – ovvero al fatto che esso risulti vincente o perdente – non alla correttezza rispetto alle regole di enunciazione;<sup>46</sup> è sempre questione di *chi* parla e non di cosa viene detto. Pertanto, mentre Aristotele imputa al sofisma la promozione del pieno relativismo, allo stesso tempo rivela che l'esito del sofisma sulla dimensione inter-relazionale, pienamente politica, tra i parlanti, è determinato in realtà da fattori legati alla “posizione reciproca del soggetto parlante e del discorso (evento prodotto, memoria, imputazione, tenuta o rinuncia).”<sup>47</sup> Non è quindi casuale come lo rappresenta Aristotele comparandolo al sillogismo, quando afferma che il sofisma “si organizza intorno all'evento”<sup>48</sup> e per questa ragione viene escluso dal discorso filosofico e scientifico.

## 6. Dal *logos* alle sue scene: rileggere la filosofia politica a partire dalla sofistica

Riassumendo quanto detto finora, Foucault legge Aristotele cercandovi le tracce di ciò che è stato escluso dalla grande tradizione filosofica occidentale da quest'ultimo inaugurata, ovvero la sofistica. Se da un lato attesta la rimozione dei sofisti dalla teoria della conoscenza aristotelica, dall'altro rintraccia nelle *Confutazioni sofistiche* un confronto ravvicinato di Aristotele con i sofismi, nel tentativo di padroneggiarli come metodo. In questo confronto il filosofo greco ha dovuto mettere da parte la dimensione del significato del discorso e ha fatto invece i conti con la sua materialità, di cui il sofisma rappresenta una tattica interna, una strategia che maneggia sapientemente le parole creando effetti, apparenze. Aristotele ci rappresenta i sofisti come coloro che, manipolando le parole, costruiscono lo “spazio scenico di un ragionamento,” un “gioco di maschere”<sup>49</sup> operando sui simboli. A partire da quelle che abbiamo definito “scene del *logos*”, che Aristotele individua come prodotti di sofismi – in questo modo screditando il sofisma, poiché esso darebbe luogo solo a una parvenza di ragionamento e non sarebbe in grado di comunicare nulla rispetto alle cose<sup>50</sup> – Foucault si interroga sul “modo di esistenza” e sul “funzionamento” di quello che definisce il “discorso dei Sofisti”<sup>51</sup> rispetto al contesto politico e al discorso pubblico nella Grecia classica.

<sup>46</sup> Queste predeterminano, come precisa Foucault, un rapporto definito tra soggetto, enunciato prodotto, intenzione significante che quindi non ha carattere evenemenziale. Cfr. *ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>50</sup> Sarebbe così “una filosofia che non ha essere” (*ibid.*, 70).

<sup>51</sup> *Ibid.*

L'effetto sofistico, il tema centrale del testo di Cassin, è individuabile precisamente nella costruzione di queste *scene*, un teatro della parola che Foucault rintraccia nello stesso pensiero aristotelico, per quanto lo Stagirita lo rappresenti come assoluta *esteriorità* rispetto alla filosofia. Nel corso tenuto al Collège de France nel '70-71, Foucault guarda agli eventi del sapere riconducendoli a una rappresentazione e – aggiungiamo – all'*estetica* della scena agonale che li produce. Per rintracciare una genealogia della conoscenza, infatti, ricostruisce la scena stessa dell'agone in cui Aristotele si confronta con la sofistica, determinandone l'esclusione dalla teoria del conoscere. Rintracciare una genealogia della conoscenza, secondo Foucault, consente di collocare i saperi e le pratiche discorsive nella scena agonale che li pronuncia e di interrogarli in senso politico. In questo modo, alla base di concetti quali verità e giustizia, è possibile individuare da una parte il movimento del conflitto permanente tra esercizio del potere e pratiche di resistenza, dall'altra lo stabilizzarsi di questo movimento in determinazioni storicamente consolidate, in partizioni (*partages*) di verità/errore, giustizia/colpevolezza, in istituzioni e forme giuridiche.<sup>52</sup>

Se, da una parte, la *technè* sofistica che costruisce *scene* per mezzo del *logos* (un teatro della parola) viene screditata da Aristotele come una manipolazione della materialità del discorso che produce finzioni e illusioni, dall'altra sia Foucault sia Cassin (per quanto secondo prospettive filosofiche diverse) la adottano come punto di partenza per pensare come le relazioni politiche vengano costruite per mezzo del linguaggio. È noto l'interesse per Foucault – e per la sua riflessione genealogica sul rapporto tra soggetto e conoscenza, tra verità e discorso – che il lavoro di Cassin ha sempre rivelato, ma vale la pena notare l'utilità di rileggere *Leçons sur la volonté de savoir* alla luce del lavoro della pensatrice francese su Gorgia. La messa a tema, da parte di Cassin, del *rovesciamento del riferimento* – ovvero: non è il *logos* a interpretare il reale, ma la realtà a venir prodotta come un effetto del *logos* – introduce in termini chiari la questione dell'agone su cui abbiamo insistito in questo articolo.<sup>53</sup> Il rovesciamento del referente determina infatti la “rottura del rapporto significante” poiché le parole *sono* cose, hanno una loro materialità, non fanno solo da tramite di un significato; producono una realtà effettiva, e la scena agonale che ogni scambio discorsivo comporta è effettiva relazione. Il sofisma non è, dunque, un gioco arbitrario che manipola la comprensione del reale, come lo legge Aristotele, ma è espressione della potenza del *logos* di agire sulla

<sup>52</sup> Si consiglia di vedere almeno: Foucault, *La société punitive*; Foucault, “La vérité et les formes juridiques”; Foucault, “Les mailles du pouvoir”; Foucault, *Mal faire, dire vrai*; Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire.”

<sup>53</sup> Questa questione è al centro della trattazione contenuta in Bontempi, *La fiducia secondo gli antichi*.

dimensione comunitaria della *polis*, costruendo o sovvertendo relazioni. Precisa, infatti, Foucault: “l’effetto apparente di verità che si gioca nel sofisma è in realtà un vincolo quasi giuridico tra un evento discorsivo e un soggetto parlante.”<sup>54</sup> La scelta di tornare alla sofistica – e in particolare a Gorgia – rintracciando la storia della sua esclusione, sia per Foucault sia per Cassin è un modo per ritrovare l’agone nella presunta linearità della storia della filosofia occidentale. Affermando che l’ontologia parmenidea stessa è un “capolavoro sofisticato”, la pensatrice francese esplicita che, ancor prima di John Langshaw Austin, fu Gorgia a spiegare come il *logos faccia cose*,<sup>55</sup> ovvero produca relazioni, costruisca lo spazio politico dell’interazione. La politica è, nelle sue parole, “un’*agora* per un *agôn*,” e la città “una continua creazione del linguaggio.”<sup>56</sup>

Un’implicazione teorica cruciale sia per Foucault sia per Cassin è quella di interrogare la filosofia sul tema della produzione della verità – una verità che non si colloca in un oggetto specifico di conoscenza, bensì nell’impossibilità di farlo propria.<sup>57</sup> Per restituire una tale concezione della verità non è infatti possibile una teoria, bensì è necessaria una rappresentazione drammatica. Questo perché la cesura storica – di cui abbiamo parlato più sopra – introdotta dai sofisti, che corrisponde alla presa di coscienza di un’impossibile padronanza della verità, che è invece continua rappresentazione, movimento del *logos* senza saldi ancoraggi, introduce una concezione dell’*ethos* come responsabilità per ciascun individuo di farsi carico del proprio *logos* e delle proprie azioni. Si tratta di una concezione *estetica* dell’etica, ovvero un modo di concepire l’*ethos*, il comportamento, come un “abitare presso se stessi o stesse”<sup>58</sup> e insieme un dar prova di sé che comporta sempre l’idea di una razionalità, ovvero di una comunità politica presso la quale farlo.<sup>59</sup> Per dirla

<sup>54</sup> Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, 77.

<sup>55</sup> Il riferimento è al noto testo Austin, “How to Do Things with Words.”

<sup>56</sup> Cassin and Goffey, “Sophistics, Rhetorics, and Performance,” 353.

<sup>57</sup> Si veda su questo la *Prefazione* di Gianfranco Dalmaso a Cassin, *L’effetto sofisticato*, I-VII, che insiste sul fatto che il pensiero sofisticato e la dialettica platonica hanno in comune il “luogo di produzione della verità” proprio nel movimento di pensiero che tenta di cogliere il nesso fra le cose; ovvero il momento “sorgivo,” “generativo del pensiero platonico” (III). Anche per Platone, infatti, sottolinea Dalmaso, l’operazione di conoscenza non consiste nel poter *far propria* una verità, padroneggiarla; e il filosofo, nei suoi dialoghi, ricorre sempre a una strategia narrativa drammatica, per mezzo della quale, in particolare grazie alla voce di Socrate, ripercorre una *ricerca* della verità.

<sup>58</sup> *Ibid.*, IV: heideggerianamente *ethos* come “luogo, dimora”.

<sup>59</sup> Questo aspetto è cruciale anche per Hannah Arendt, che individua nella *polis* greca una fenomenologia dell’esperienza della politica nel suo significato originario – ovvero in quanto evento di azione e interazione plurale; orizzontalità, reciproca esposizione, partecipazione. Per Arendt questa esperienza non sarebbe possibile se non nello spazio propriamente *teatrale* della *polis*, in cui gli individui interagiscono come attori politici, dando prova della propria unicità

in maniera forse eccessivamente semplificata, porre l'accento su questa cesura storica significa cogliere nella retorica come disciplina, insegnata dai sofisti, la responsabilità politica del discorso pubblico.<sup>60</sup> Un *trait d'union* fondamentale per Foucault e Cassin è il riferimento a Nietzsche, il cui pensiero rappresenta una corrispondente cesura nella storia del pensiero moderno, nello sganciare la verità dalla presunta unità del soggetto cartesiano e nel riconsegnarla alla contestualità delle produzioni discorsive. Nietzsche rivoluzionò il pensiero filosofico occidentale introducendo una nozione di verità scevra di ogni presupposto valoriale, politica in quanto *teatrale*, che richiede un posizionamento e riposizionamento continuo rispetto al modo in cui si *abita* se stessi e stesse e ci si relaziona con gli altri e le altre. L'implicazione fondamentale della riflessione di Foucault e Cassin sulla sofistica sta nel ritrovare i presupposti dell'operazione compiuta da Nietzsche in quel pensiero antico che pensava la *polis* come teatro, come luogo in cui l'individuo, nel cercare la verità, si rapportava con la propria identità.<sup>61</sup>

L'archivio di studi filosofico-politici sulla teatralità del linguaggio e dell'agire politico che possiamo rintracciare è assai ricco. Tuttavia, il riferimento al lavoro di Foucault e di Cassin, per quanto qui solo brevemente ricostruito, consente un'operazione particolare, ovvero di ricollocare la riflessione sofistica all'interno dell'agone che l'ha esclusa, ma anche di rintracciare in essa la formulazione originale della teatralità del politico come scene del *logos*. Questa formulazione offre una chiave di comprensione cruciale della vita politica nella *polis* greca, soprattutto in riferimento all'ordinamento democratico ateniese e alle sue istituzioni, basate per l'appunto sull'agone retorico – siano esse il tribunale, l'assemblea o, soprattutto, il teatro. Tuttavia, risalire all'esclusione storica della sofistica non è solo un invito a rileggere le fonti antiche attribuite ai sofisti, rintracciando in esse le scene del *logos* ed evidenziando l'estetica agonale che le caratterizza così come caratterizza la grande drammaturgia tragica d'età classica. È anche un'operazione necessaria per ricostruire una storia della riflessione politica sul linguaggio; una storia della politicità del *logos* e delle sue scene e, pertanto, della *teatralità* che connota lo spazio pubblico. A fronte di questa teatralità, che ritroviamo oggi soprattutto nella pluralità assai dispersiva dell'informazione e della rappresentazione mediatica, come l'indagine storica non può sottrarsi alla ricerca dei fatti proprio a

---

e differenza. Cfr. su questo Arendt, *Vita activa* (in particolare pp. 130 e ss.) e Arendt, *Sulla rivoluzione*.

<sup>60</sup> Cassin riassume la questione, in maniera cruciale, affermando che la retorica è filosofia (Cassin, *La performance avant le performatif*, 116).

<sup>61</sup> Cruciali le nozioni, introdotte da Foucault, di veridizione (*dire-vrai*) e soggettivazione (*subjectivation*).

partire dal dispiegarsi delle letture e interpretazioni che ne costituiscono le fonti, altrettanto è chiamato a fare il pensiero politico rispetto all'urgenza del presente. È questa, per Cassin, una posta in gioco *fenomeno-logica*<sup>62</sup> per la filosofia sulla quale Aristotele inizia a interrogarsi dal *De Anima*; ovvero, non più il passaggio dal *logos* al reale, ma dalla complessità dei fatti alla narrazione (politica) che deve renderne conto. Ciò vale non solo per interpretare le vicende politiche, ma soprattutto per comprendere che il politico sta proprio nella natura relazionale, plurale del suo dispiegarsi, della sua *scena*. Per l'appunto, "un'agora per un agōn."<sup>63</sup>

Per quanto riguarda Foucault, la posta in gioco è altrettanto radicale, ma diretta a interrogare il ruolo della filosofia stessa, che, invece di assumersi il compito di riconoscere nei saperi le relazioni di potere in campo a partire dalle esclusioni operate dall'instaurarsi di un ordine del discorso, ha spesso contribuito al rafforzamento di tali esclusioni.<sup>64</sup> Esclusioni spesso compiute in nome di una presunta morale, così come Platone dichiara di fare con la sofistica.<sup>65</sup> Ritornare alla sofistica e poi al gesto spiazzante compiuto dal pensiero nietzscheano, ricercare una storia della verità (ovvero tracciare una genealogia della conoscenza riconducendo il sapere ai suoi eventi) spezzandone la presunta unità nelle sue molteplici manifestazioni come produzioni discorsive, e infine guardare all'etica come un continuo reinterpretarsi e riposizionarsi rispetto a sé e rispetto agli altri e alle altre è per Foucault l'intento di una precisa "politica della filosofia."<sup>66</sup> Significa, infatti, per la filosofia non anteporre la verità ai processi di conoscenza, né interpretare la conoscenza a partire da una volontà di sapere che comporta sempre una gerarchia soggetto-oggetto, bensì investigare quali tecnologie di potere hanno permesso, storicamente, l'affermarsi di istituzioni, norme, gerarchie, esclusioni, che dettano i termini per i quali certi comportamenti sono ritenuti giusti e altri sbagliati, certi saperi sono considerati legittimi e altri no, e, infine, certi corpi risultano "normali" e altri "anormali."<sup>67</sup> Così facendo, aprirsi alla pluralità dei modi d'essere, di vivere e di conoscere.

<sup>62</sup> Cassin, *L'effetto sofistico*, 223 esplicita il trattino in questa espressione, a tenere insieme fenomeni e *logos* superando "l'immediatezza della ricezione estetica così come della ricezione noetica."

<sup>63</sup> Si veda nota 53.

<sup>64</sup> Foucault mette a tema la questione della regolamentazione delle pratiche discorsive che producono i saperi e delle esclusioni come tecniche di regolamentazione già in Foucault, *L'archeologia del sapere* e Foucault, *Lordine del discorso*.

<sup>65</sup> Pl. *Sph.*, 227d.

<sup>66</sup> Per l'espressione si veda Chignola, *Foucault oltre Foucault*.

<sup>67</sup> Come sottolinea Courtine, "Michel Foucault et le partage nietzschéen," Foucault, sulla scorta della cesura storica prodotta dalla sofistica nel V secolo a.C. e di quella prodotta da Nietzsche rispetto alla filosofia moderna, formula a sua volta una "doppia rottura" rispetto alla tradizione del pensiero occidentale: da una parte la negazione di ogni legame preconstituito tra la cono-

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Vita activa. La condizione umana*. Trad. it. di Sergio Finzi. Milano: Bompiani, 2008.
- Arendt, Hannah. *Sulla rivoluzione*. Trad. it. di Maria Magrini, Torino: Einaudi, 2009.
- Austin, John Langshaw. "How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955." Edited by James Opie Urmson and Marina Sbisa. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Berti, Enrico. *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Bonazzi, Mauro, a cura di. *I Sofisti. Testo greco a fronte*. Milano: BUR Rizzoli, 2018 [2007].
- Bontempi, Milena. *La fiducia secondo gli antichi. 'Pistis' in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Napoli: Editoriale Scientifica, 2013.
- Cassin, Barbara. *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- Cassin, Barbara. *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*. Trad. di Cristina Rognoni. Milano: Jaca Book, 2002.
- Cassin, Barbara and Andrew Goffey. "Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words." *Philosophy & Rhetoric* 42, no. 4 (2009): 349-372. doi:10.1353/par.0.0044
- Cassin, Barbara. "La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage". In *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, 113.147. Sous la direction de Barbara Cassin et Carlos Lévy, Turnhout: Brepols Publishers, 2011.
- Chignola, Sandro. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. Roma: DeriveApprodi, 2014.
- Courtine, Jean-François. "Michel Foucault et le partage nietzschéen: vérité/mensonge". *Les Études philosophiques*, no. 3 (2015): 377-389.
- Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- Detienne, Marcel. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1967.
- Foucault, Michel. *L'archéologia del sapere*, trad. di Giovanni Bogliolo, Milano: Rizzoli, 1971.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire." In *Hommage à Jean Hyppolite*: 145-72. Sous la direction de Suzanne Bachelard. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

---

scenza e le cose da conoscere e, pertanto, la negazione dell'esistenza di Dio al centro del sistema della conoscenza; dall'altra la negazione del soggetto in quanto unitario e sovrano e l'affermazione che il nostro conoscere può costituire anche una forma di violenza.

- Foucault, Michel. *L'ordine del discorso*. Trad. it. di Alessandro Fontana, Torino: Einaudi, 1972.
- Foucault, Michel. "La vérité et les formes juridiques." In *Dits et écrits II*, 538-646. Sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Seuil/Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. "Les mailles du pouvoir." In *Dits et écrits IV*, 182-201. Sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Seuil/Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*. Louvain: University of Chicago Press/Presses universitaires de Louvain, 2012.
- Foucault, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Paris: Seuil/Gallimard, 2013.
- Foucault, Michel. *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971). Seguito da «Il sapere di Edipo»*. Trad. di Massimiliano Nicoli e Carla Troilo. Milano: Feltrinelli, 2015.
- Giannantoni, Gabriele, a cura di. *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, 1-2. Roma-Bari: Laterza, 1981.
- Gros, Frédéric. "Soggetto morale e sé etico in Foucault." Trad. di Orazio Irrera. In *Foucault e le genealogie del dir-vero*, 17-31. Gianvito Brindisi et al. Napoli: Cronopio, 2014.
- Lorusso, Anna Maria. *Postverità*. Roma-Bari: Laterza, 2018.
- Mazzone, Leonard. *Ipocrisia. Storia e critica del più socievole dei vizi*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Sur vérité et mensonge au sens extra-moral*. Trad. di Angèle Kremer-Marietti. Paris: Aubier-Flammarion, 1969.
- Trédé, Monique. *KAIROS. Là-propos et l'occasion*. Paris: Éditions Klincksieck, 1992.