
Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

62

SEMINARI
E CONVEGNI

*Seminario internazionale online
Scuola Normale Superiore
Maggio 2021*

Gaia Anselmo
Scuola Normale Superiore, Pisa

Laura Cremonesi
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincent Delecroix
École Pratique des Hautes Études, Paris

Bianca Maria Esposito
Scuola Normale Superiore, Pisa

Mauro Farnesi Camellone
Università degli Studi di Padova

Rita Fulco
Università degli Studi di Messina

Emily Martone
Scuola Normale Superiore, Pisa

Francesca Monateri
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincenzo Musolino
Università degli Studi di Messina

Silvia Panichi
Archeologa e storica dell'arte, Pisa

Riccardo Panattoni
Università degli Studi di Verona

Maria Grazia Recupero
Università degli Studi di Messina

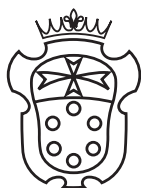
Ettore Rocca
Università Mediterranea di Reggio Calabria-University of Copenhagen

Emiliano Rubens Urciuoli
Università degli Studi di Bologna

Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e
teologia politica

a cura di
Bianca Maria Esposito
Rita Fulco



| EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Volume pubblicato con il contributo della Scuola Normale Superiore.
Tutti i testi sono stati sottoposti a *double peer review*.

© 2023 Autrici/Autori (per i testi)

© 2023 Edizioni della Normale | Scuola Normale Superiore (per la presente edizione)



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0).

Integralmente disponibile in formato pdf *open access*: <https://edizioni.sns.it/>

Prima edizione: novembre 2023

ISBN 978-88-7642-759-6 (online)

ISBN 978-88-7642-760-2 (print)

DOI <https://doi.org/10.2422/978-88-7642-759-6>

Sommario

Di martiri e testimoni BIANCA MARIA ESPOSITO, RITA FULCO	7
---	---

PARTE PRIMA IL MARTIRIO NELLA STORIA E NELL'ARTE

Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio VINCENT DELECROIX (trad. dal francese di Bianca Maria Esposito)	15
--	----

Ernst Kantorowicz: dietro il martirio? Una tendenza a sostituire FRANCESCA MONATERI	31
---	----

Lucrezia romana: la storia narrata e dipinta di un inconsapevole martirio politico? SILVIA PANICHI	45
--	----

Socioanalisi della bella morte. Una lettura del martirio cristiano antico a partire da Pierre Bourdieu EMILIANO RUBENS URCIUOLI	57
---	----

PARTE SECONDA MARTIRIO E TEOLOGIA POLITICA

Testimoniare la trasvalutazione cristiano-paolina. Alcune considerazioni a partire da Taubes GAIA ANSELMO	75
---	----

Tiranno e martire: i due volti di Giano della teologia politica in Walter Benjamin e Carl Schmitt BIANCA MARIA ESPOSITO	89
La coscienza di Thomas Hobbes. Martirio e verità nel <i>Leviathan</i> MAURO FARNESI CAMELLONE	105
Erik Peterson e Carl Schmitt, un'armonia contrastante VINCENZO MUSOLINO	119
Testimoni di libertà. Spunti di simbolica politica a partire da alcune pagine kierkegaardiane MARIA GRAZIA RECUPERO	133

PARTE TERZA
TESTIMONIANZA E SACRIFICIO

Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault LAURA CREMONESI	151
Testimoniare per un 'resto di umanità': la terza via tra i sommersi e i salvati RITA FULCO	163
La figura polemica del martire kierkegaardiano: testimonianza di un amore inoperoso EMILY MARTONE	177
Per una potenza destituente RICCARDO PANATTONI	193
La testimonianza del resistente. Peter Brandes, Paul Ricœur e Primo Levi ETTORE ROCCA	205

Parte terza

TESTIMONIANZA E SACRIFICIO

Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault

ABSTRACT: In a quite surprising way, French philosopher Michel Foucault dedicates a few pages of his work to the figure of martyr: this is the second part of his last Cours at the Collège de France, *Le courage de la vérité*: According to Foucault, the cynic philosopher is a martyr who “exposes” his life, in the double meaning of putting it at risk and making it the place in which the testimony of truth emerges. Differently from other ancient forms of philosophical life, cynic true life produces an alteration. By making his own life a form of *parrhesia* – a dangerous and courageous truth-telling – the cynic philosopher alters both life and truth: cynic true life appears as an unbearable scandal to its contemporaries and the truth, which is manifested in the materiality of existence, is taken to its limits and overturned into its opposite.

Che il nome di Michel Foucault figuri in una rassegna dedicata al tema del martirio può sembrare sorprendente. Eppure, proprio nell’ultimo corso che egli ebbe modo di tenere al Collège de France, *Le courage de la vérité*¹, tra le figure legate alla *parrhesia* compare anche quella del testimone di verità che percorre il mondo, esponendo la propria vita, per annunciare all’umanità intera quale sia la vera strada da seguire: è il filosofo cinico, di cui Foucault offre un ritratto marcato da una forte originalità².

La domanda che guida Foucault nella sua descrizione del testimone di verità è la seguente: cosa accade quando si assume la vita, nella sua materialità fisica, come luogo di manifestazione della verità?³ Cosa

¹ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1984*, Paris 2009, p. 160 (trad. it. *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, Milano 2011).

² Sulla lettura foucaultiana del cinismo, cfr. M.O. GOULET-CAZÉ, *Le cynisme. Une philosophie antique*, Paris 2017, pp. 527 sgg., che solleva alcuni dubbi storiografici sul ruolo attribuito da Foucault al cinismo in relazione alle altre scuole filosofiche. Questo testo, come gli altri lavori di Goulet-Cazé, è un riferimento fondamentale per tutti gli aspetti del cinismo e delle sue interpretazioni successive.

³ Come Foucault stesso nota, l’accento sulla testimonianza della verità è quel che

accade quando si ‘espone’ la vita, nel doppio significato di metterla a rischio e di renderla visibile nella sua verità? Quello che si verifica è un’alterazione, sia della vita, sia della verità. La vera vita, la vita resa teatro visibile del vero, non può che divenire radicalmente e paradossalmente altra rispetto alla vita ordinaria; al tempo stesso, la verità manifestata nella materialità dell’esistenza subisce un’alterazione che la rende irricognoscibile e scandalosa.

A incarnare questa figura visibile e scandalosa della verità è dunque il filosofo cinico, considerato da Foucault come un martire, un «testimone della verità»: [la cui] testimonianza è data, manifestata, resa autentica tramite un’esistenza, una forma di vita intesa nel senso più concreto e materiale del termine»⁴.

Che il cinismo sia strettamente legato a questi due elementi, il modo di vita e la verità, è noto. A differenza delle altre scuole filosofiche antiche, quella cinica non ci ha lasciato una dottrina filosofica particolarmente elaborata, caratterizzandosi più per quello che Foucault definisce un «tradizionalismo dell’esistenza»⁵. Nonostante sia possibile ricostruire un *corpus* dottrinale cinico, è senz’altro il modo di vita peculiare e facilmente riconoscibile a contraddistinguere maggiormente questa scuola filosofica. Dei cinici ci sono giunti soprattutto ritratti, come quelli di Diogene, Cratete e Antistene nelle *Vite* di Diogene Laerzio, che ripropongono alcuni aspetti costanti dello stile di vita cinico: un’esistenza di povertà, a tratti oltraggiosa, condotta sulla pubblica piazza, associata alla «diatriba», un modo di interpellare i potenti o gli astanti in modo libero e aggressivo. Il cinismo è considerato una sorta di «via breve per la virtù», che non percorre la strada della *paideia*, ma

distingue la sua lettura del cinismo da altre interpretazioni contemporanee che prestano invece attenzione all’affermazione dell’esistenza individuale. Foucault cita P. TILlich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1953 (trad. it. *Il coraggio di esistere*, Roma 1968); K. HEINRICH, *Parmenides und Jonas*, Frankfurt a.M. 1966 (trad. it. *Parmenide e Giiona, quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Napoli 1988); A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a.M. 1969 (trad. it. *Morale e ipermorale. Un’etica pluralistica*, Verona 2001) e P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1983 (trad. it. *Critica della ragione cinica*, Milano 1993). Cfr. FOUCAULT, *Le courage de la vérité* (trad. it. *Il coraggio della verità*, pp. 174-7).

⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁵ *Ibid.*, p. 205. Su questo aspetto cfr. GOULET-CAZÉ, *Le cynisme. Une philosophie antique*, pp. 387 sgg.

si realizza in modo diretto, tramite l'esempio pratico del modo di vita dei maestri, di cui vengono tramandati gli aneddoti più significativi.

Il cinismo sembra dunque accentuare quell'aspetto che, secondo Pierre Hadot, caratterizzava in generale la filosofia antica: il fatto di essere in primo luogo una maniera di vivere, volta a modificare il modo di essere e la visione delle cose e, solo in secondo luogo, un sistema dottrinale⁶. Come suggerito da Hadot, numerosi testi filosofici antichi possono essere considerati come esercizi trasformativi – esercizi spirituali, secondo il termine che egli propone di utilizzare.

Rispetto alle altre filosofie antiche, il cinismo sembra però elidere l'elemento teorico, risolvendosi quasi integralmente in una maniera di vita, strettamente connessa agli altri due aspetti tradizionalmente associati al cinismo: la verità [*aletheia*] e la libertà [*eleutheria*], che insieme danno luogo alla *parrhesia*, la franchezza, la libertà di parola, il coraggio di dire la verità nonostante il rischio che questo può comportare. Nel suo libro dedicato a questo termine⁷, Giuseppe Scarpato riserva infatti un capitolo ai filosofi cinici, nei cui ritratti verità, libertà e *parrhesia* sono strettamente connesse come «virtù indissolubili»⁸, una condizione dell'altra: solo la libertà morale, la «libertà assoluta dalle passioni, dal desiderio di possedere e dominare, dal timore del tiranno e della morte, dalla paura della fame e delle privazioni»⁹ consente l'uso di *parrhesia*, a sua volta intesa come libertà illimitata di parola, che rasenta talvolta l'insolenza, cui il cinico ricorre di fronte ai potenti o in mezzo alla folla, senza temere le reazioni che essa può scatenare e i pericoli che può far correre.

A suscitare l'interesse di Foucault per la figura del cinico sono dunque questi due caratteri: la centralità del modo di vita e la *parrhesia*, la capacità di dire il vero esponendosi a un rischio. L'analisi foucaultiana del cinismo è infatti l'ultimo e più intenso capitolo della lunga storia della *parrhesia* che egli ha tratteggiato nella parte finale del suo inse-

⁶ Sulla filosofia come maniera di vivere cfr. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002 (trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005) e ID., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A.I. Davidson*, Paris 2001 (trad. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino 2008).

⁷ G. SCARPATO, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964, pp. 62-9.

⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁹ *Ibid.*, p. 64.

gnamento al Collège de France, storia che a sua volta è parte di un progetto più ampio, volto a indagare le forme di relazione tra soggettività e verità. Questa ricerca aveva preso avvio come indagine sulle forme moderne di confessione in ambito medico, psichiatrico e giuridico, per poi passare alla formazione di questa modalità discorsiva nel cristianesimo dei primi secoli¹⁰. La *parrhesia* è invece un modo di veridizione che precede la confessione e che pone in atto delle relazioni tra verità e soggettività radicalmente differenti.

Partendo dal campo semantico della *parrhesia* – libertà di parola, franchezza e coraggio – Foucault suggerisce di interpretare questa modalità di veridizione come discorso di verità tenuto liberamente in una situazione di rischio, in cui chi parla manifesta di ritenere vero il contenuto del proprio discorso e si impegna a condursi in accordo con esso. Nelle sue varie configurazioni storiche, l'impegno a orientare il proprio modo di vita secondo quanto detto nel discorso assumerà un rilievo sempre maggiore, fino a fare del *bios* non solo la conferma del *logos* enunciato, ma anche la condizione di possibilità della sua enunciazione.

Ripercorrendo brevemente le tappe della storia della *parrhesia* proposta da Foucault, si può dire che essa emerge nel contesto della *polis* democratica, come libertà di parola accordata ai cittadini, che consente la presa effettiva di parola nell'assemblea per orientare le decisioni collettive. Con la crisi delle istituzioni democratiche, la *parrhesia* dovrà dislocarsi dallo spazio politico a quello filosofico: nel pensiero politico greco si farà infatti strada l'idea di una incompatibilità strutturale tra il discorso di verità orientato al bene della *polis* e la democrazia, ritenuta ormai incapace di lasciare spazio alla *parrhesia*. Il pericolo corso dal *parrhesiastes* sarà tale che la veridizione parrhesiastica dovrà slittare verso la pratica filosofica della cura di sé. Figura centrale di questo spostamento è Socrate, che ha cura del bene della *polis* al di fuori dell'assemblea: sua missione sarà percorrere la città per verificare se i suoi concittadini hanno cura di se stessi, della propria anima e del proprio modo di vivere. La *parrhesia* diviene allora un discorso in grado di verificare la presenza della verità nell'anima e nella vita degli altri. Tut-

¹⁰ Sull'analisi foucaultiana delle forme di confessione si veda, ad esempio, M. FOUCAULT, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris 1976 (trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Milano 1978) e ID., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain 2012 (trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia*, Torino 2015).

tavia, per Foucault, che legge il ciclo della morte di Socrate secondo la chiave interpretativa della cura di sé, questo spostamento dall'ambito politico a quello filosofico non svincola la *parrhesia* dal pericolo e non esonera Socrate dal mettere a rischio la propria vita.

Tutti questi aspetti della *parrhesia* socratica, la centralità del *bios*, la missione intesa come verifica del modo di vita altrui e il pericolo, confluiscono nella figura del cinico. Come Foucault nota, basandosi sul ritratto offerto da Epitteto (*Dissertationes*, III, 22), anche quella del cinico è una vera e propria missione che egli riceve da Zeus e che gli impone di percorrere il mondo per vegliare alla cura di sé di tutti coloro che incontra:

[Il cinico] è stato mandato da Zeus agli uomini come messaggero [*aggelos*], per rivelare loro che, riguardo al bene e al male, sono fuori strada e che cercano l'essenza del bene e del male altrove, dove non è, e non pensano di cercarla dove è. [...] Il cinico è realmente un esploratore [*kataskopos*] per gli uomini, perché rivela loro cosa è favorevole e cosa è ostile. Deve indagare con precisione, e poi andare ad annunciare la verità [*apaggeilai talethe*]¹¹.

Il cinico deve essere esploratore [*kataskopos*], andare in avanscoperta a verificare quale sia la vera strada per condurre una vita etica, per poi tornare e assolvere al suo compito di *parrhesia*: annunciarla all'umanità intera, essere *aggelos* della verità. La connessione tra questa missione e il modo di vita si situa su due livelli: da un lato, come nota Epitteto, un certo modo di vita è la condizione di possibilità della missione, che non può essere compiuta conducendo una vita ordinaria; dall'altro, il modo di vita coincide con la *parrhesia*: è attraverso il *bios* che il cinico è testimone e *aggelos* della verità.

Come già notava Scarpat, la libertà assoluta è la condizione della *parrhesia* del cinico: per compiere la sua missione, egli deve recidere ogni legame e privarsi dei beni, della famiglia, dei doveri sociali, della patria, per potersi dedicare integralmente a portare nel mondo la sua testimonianza di verità. Esclama il cinico ritratto da Epitteto:

Guardatemi: non ho casa, né patria, né possedimenti, né servi; dormo sulla nuda terra, non ho moglie, né figli, né pretorio, ma solo la terra, il cielo e un logoro mantello. Nondimeno, che cosa mi manca? Non sono privo di dolori,

¹¹ EPITTETO, *Dissertationes*, III, 22, 23-25 (trad. it. *Diatribes, Manuali, Frammenti*, Milano 1982, pp. 372-3).

non sono privo di paure, non sono libero? [...] Chi, vedendomi, non crede di vedere il suo re e il suo padrone?¹²

Se il cinico rinuncia a tutto, è per poter stabilire un nuovo legame filantropico con l'umanità intera, di cui avrà cura, associandosi in questo al governo di Zeus. Tuttavia, se egli deve sacrificare ogni legame e privarsi di ogni possesso, non è solo perché beni, famiglia e doveri sarebbero d'intralcio alla sua missione per l'umanità: il modo di vita fatto di privazioni svolge un ruolo più importante, dato che proprio ad esso è assegnato il compito della manifestazione della verità. In questo, il *bios* si sostituisce al discorso, divenendo esso stesso veridizione, asserzione della verità.

Il sacrificio del cinico è definito da Foucault in termini di spoliazione proprio per indicare un atteggiamento diverso da quello della semplice accettazione di uno stato di privazione. La spoliazione cinica è una pratica attiva, volta a rendere la vita stessa il teatro in cui la verità di uno dei principi della vita filosofica, quello dell'indipendenza da ogni elemento esterno, acquisirà una piena visibilità e si manifesterà in tutta la sua materialità.

Come Hadot ha ben messo in luce, la distinzione tra ciò che dipende dalla volontà umana e ciò che invece è parte della concatenazione necessaria delle cause naturali non è solo un elemento centrale della filosofia stoica, ma è anche il punto di partenza di numerosi esercizi spirituali. In Marco Aurelio o Seneca, ad esempio, è possibile rintracciare vari esercizi che mirano a fare di questa distinzione il cardine di una trasformazione del modo di essere e della visione del mondo. Tenendo conto della differenza tra il bene morale, unico elemento a dipendere dalla nostra volontà, e ciò che invece ne è indipendente, è possibile far sì che tutto ciò che rientra in questo secondo insieme – beni, possedimenti, onori e, in generale, tutto ciò che può accadere – non susciti in noi passioni, paure o desideri e sia dunque considerato con indifferenza. Un momento successivo del lavoro su di sé può anche condurre a identificare il proprio punto di vista con quello della natura universale e, da questa prospettiva, ad accettare con equanimità e con gioia ogni evento, perché lo si comprenderà come parte della razionalità che governa l'universo.

La spoliazione cinica è dunque una ricerca posta in atto sui limiti della dipendenza dagli elementi esteriori – beni, legami e convenzioni so-

¹² *Ibid.*, III, 22, 47-49 (trad. it. p. 377).

ciali, eventi – allo scopo di verificare fino a che punto la vita possa fare a meno di tutto, compreso ciò che solitamente si ritiene indispensabile per la sopravvivenza stessa: cibo, abiti, riparo. La spoliazione cinica è dunque una pratica volontaria di riduzione e ripulitura [*décapage*]¹³ di tutto il superfluo, abitata dall'insoddisfazione e dall'inquietudine, alla ricerca continua di nuovi limiti da superare. Esemplare l'immagine di Diogene che, vedendo un bambino bere nel cavo delle mani, getta uno dei pochi oggetti in suo possesso, la ciotola, di cui scopre la non necessità per il soddisfacimento delle esigenze vitali¹⁴. Da questa messa alla prova continua dei limiti della dipendenza emergerà, nella sua figura visibile, la vita nella sua «essenza più elementare, [...] nella sua indipendenza, nella sua fondamentale libertà»¹⁵.

Tuttavia, la spoliazione attiva non riduce solo la dipendenza da beni materiali, ma anche quella dalle opinioni e dalle convenzioni sociali. Una vita di povertà radicale non può infatti non comportare alcune conseguenze di difficile accettazione per il pensiero antico, come la riduzione in schiavitù, che compare in alcuni aneddoti della vita di Diogene¹⁶, o la mendicizia, una vera e propria ricerca volontaria dell'umiliazione e della cattiva reputazione [*adoxia*], inconcepibile in un universo di pensiero in cui la gloria, la buona reputazione che sopravvive nella memoria, era altamente valorizzata.

Come si intravede nel ritratto di Epitteto¹⁷, i colpi e le umiliazioni che il cinico riceve svolgono il ruolo di una prova: come la miseria radicale verifica materialmente il limite della dipendenza dai beni, così la ricerca dell'umiliazione e della cattiva reputazione ha la funzione di ridurre opinioni e convenzioni sociali, per raggiungere la vera indipendenza da ogni evento esteriore.

Attraverso le umiliazioni e la miseria, trasparirà dunque la reale su-

¹³ FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, p. 169.

¹⁴ «Una volta vide un fanciullo che beveva nel cavo delle mani e gettò via dalla bisaccia la ciotola, dicendo “Un fanciullo mi ha dato lezione di semplicità”» (DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, VI, II, 37; trad. it. *Vite dei filosofi*, Roma-Bari 2004, p. 216).

¹⁵ FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, p. 169.

¹⁶ Ad esempio, DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, VI, II, 29.

¹⁷ «Anche questo è un bell'aspetto, tra quelli legati alla vita del cinico: deve essere battuto come un asino e, pur essendo battuto, deve amare quelli che lo battono, come padre di tutti, come fratello» (EPITTETO, *Dissertationes*, III, 22, 54; trad. it. *Diatribes*, p. 378).

periorità del cinico, unico a poter esibire un'effettiva e completa padronanza di sé, in ogni situazione: come afferma il cinico di Epitteto, «Chi, vedendomi, non crede di vedere il suo re e il suo padrone?». Ma il cinico è re non solo per la sovranità che sa esercitare su se stesso, nell'indipendenza completa da tutto, ma anche per quella che detiene sugli altri. Nella cura che egli ha del modo in cui gli altri conducono la loro esistenza, orientandola o meno al bene, nella sua missione di esploratore che mostra la strada giusta da seguire, egli «partecipa al governo di Zeus»¹⁸. Per questo, secondo Foucault, gli aneddoti degli incontri tra il cinico e il sovrano mettono in luce come il vero re sia il filosofo: re di miseria e derisione, certo, ma capace di esercitare la padronanza di sé e degli altri e di mostrare cosa essa sia in verità.

Nonostante le numerose somiglianze che Foucault mette in luce, la vita di sacrificio del cinico differisce radicalmente da quella dell'asceta cristiano proprio per questo aspetto, perché in essa si rivela una relazione da sé a sé caratterizzata dalla padronanza e non dalla rinuncia¹⁹. La continuità tra ascetismo cinico e cristiano è un tema che torna più volte ne *Le courage de la vérité*: Foucault sottolinea in varie occasioni come molti tratti del *bios* cinico siano confluiti nel cristianesimo, ad esempio nella vita di spoliazione e di erranza degli ordini mendicanti, che percorrono il mondo per testimoniare la verità attraverso la nudità dell'esistenza, o nella povertà dei francescani, «i cinici della cristianità medievale»²⁰ o, infine, nelle rinunce alimentari ulteriormente acuite, nell'indifferenza alle convenzioni sociali, nello scontro con i potenti.

Soprattutto in quello che Foucault definisce un ascetismo «selvaggio e libero»²¹, non ancora regolato dall'istituzione delle comunità cenobitiche, i punti di contiguità con la testimonianza cinica appaiono in effetti numerosi. Di questo ascetismo pre-cenobitico Foucault aveva offerto un ritratto anche nel corso al Collège de France del 1978, *Sécurité, territoire et population*²², proprio per opporre l'ascetismo primitivo al successivo monachesimo comunitario, come se il primo

¹⁸ *Ibid.*, p. 384.

¹⁹ Sul rapporto tra cinismo e cristianesimo si veda M.O. GOULET-CAZÉ, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris 2015.

²⁰ FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, p. 179.

²¹ *Ibid.*, p. 301.

²² M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris 2004, (trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Milano 2005, pp. 154-7).

fosse una sorta di anacronistica contro-condotta nei confronti degli elementi pastorali del secondo. Analogamente a quello cinico, anche questo ascetismo pratica le rinunce come una messa alla prova di sé e dei propri limiti, come una sfida per rafforzare la propria indipendenza e verificare la propria capacità di sopportazione, che ha per effetto di consolidare la struttura dell'io in una sempre più compiuta padronanza di sé. Solo più tardi, all'interno delle comunità cenobitiche, le stesse pratiche ascetiche si rovesceranno in una rinuncia a sé, perché si collocheranno in una relazione di obbedienza permanente all'altro. Lungi dal condurre all'indipendenza e alla sovranità su se stessi, esse porteranno a rinunciare al proprio volere e a orientarlo totalmente sulla volontà dell'altro, in una relazione di dipendenza integrale²³.

La rinuncia e la spoliatura della missione cinica non possiedono dunque i tratti del sacrificio di sé, ma si realizzano piuttosto come una prova [*épreuve*], come un lavoro di modificazione di sé, per rendere visibile il *bios* nella sua nudità e nella sua verità, ovvero nella sua indipendenza, privo della mescolanza con ogni altro elemento che gli è estraneo. Inversamente, la vita diviene lo spazio in cui la verità del principio filosofico dell'indipendenza trova il suo luogo di manifestazione. Quello dell'indipendenza non è più un principio formulato prima in un *logos* e poi posto in atto nella condotta, come nella vita filosofica 'tradizionale': facendosi prova, il *bios* manifesta già di per sé quale sia la verità dell'indipendenza da ogni elemento esterno e cosa essa implichi, quando la si faccia apparire nella materialità dell'esistenza.

In questo senso, dunque, la vita del cinico è 'esposta': da un lato perché è un modo di manifestazione della verità, una forma di *parrhesia*, e in quanto tale partecipa del rischio vitale che questa specifica modalità di veridizione ha sempre implicato nel mondo antico; dall'altro, per-

²³ Nel corso del 1984, *Le courage de la vérité*, Foucault segue questa trasformazione dall'ascetismo individuale e centrato sulla padronanza di sé a quello cenobitico, basato invece sulla rinuncia a sé e l'obbedienza, attraverso le modificazioni semantiche del termine *parrhesia*: se nel cristianesimo dei primi secoli essa indica il rivolgersi a Dio con fiducia nella preghiera, più tardi diverrà una fiducia arrogante in se stessi che sostituisce indebitamente l'obbedienza e il timore, cfr. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, pp. 306-22. Sull'interpretazione foucaultiana della *parrhesia* cristiana, cfr. L. CREMONESI, *La lecture foucauldienne de la parrhesia chrétienne*, in *Michel Foucault et les religions*, Paris 2015, éd. par J.F. Bert, pp. 71-85; sulle inflessioni di significato della *parrhesia* nel cristianesimo cfr. SCARPAT, *Parrhesia*, pp. 74-104; di particolare interesse le pp. 82-92, dedicate alla *parrhesia* dei martiri.

ché è nell'esposizione della vita nella sua nudità, ottenuta attraverso una pratica radicale di spoliazione, che si manifesta la verità della vita e della sua indipendenza.

Cosa implica, dunque, questa esposizione della vita posta in atto dalla filosofia cinica? Quello che essa realizza, è un'alterazione sia della vita, sia della verità: la vita si trasfigura in vita di alterità, mentre i principi di verità si rovesciano nel loro opposto.

Per Foucault, il carattere principale della vita cinica sta infatti nella sua radicale alterità non solo rispetto alla vita ordinaria, ma anche a quella filosofica, che per certi aspetti possedeva già una notevole estraneità rispetto alla vita quotidiana. Come nota Hadot, «nella misura stessa in cui è pratica di esercizi spirituali, la vita filosofica strappa dalla vita quotidiana: è una conversione, un cambiamento totale di visione, di stile di vita, di comportamento»: questo strappo [*arrachement*] dall'ordinario era particolarmente intenso nel caso del cinismo, in cui «si traduceva in una maniera di vivere e perfino di vestirsi che era del tutto estranea alla maggioranza degli uomini»²⁴, ma apparteneva alla vita filosofica in generale.

Per Foucault, però, la differenza tra il *bios* cinico e la vita filosofica non è solo una questione di maggiore intensità: quella cinica è un'alterità più radicale, non solo per le scelte di sacrificio e povertà, che evidentemente la distinguono dalla vita filosofica, ma soprattutto per lo scandalo di cui si fa portatrice. Tra gli autori ad esso contemporanei, non è difficile trovare condanne a tratti feroci del cinismo e delle sue condotte più riprovevoli; tuttavia, secondo Foucault, lo «scandalo» cinico ha una complessità maggiore: anche tra gli autori più ostili al cinismo, come ad esempio Luciano, la denuncia dell'impostura della vita cinica si accompagna sempre da una certa valorizzazione di alcuni aspetti di questa filosofia, ritenuta capace di portare avanti principi filosofici e morali universalmente validi.

Gli autori antichi rendono un'immagine doppia del cinismo, che mostra i valori ordinariamente accettati da tutte le scuole filosofiche, ma che al tempo stesso sembra essere deformata dalla pratica stessa della vita cinica. Il cinismo è lo «specchio infranto»²⁵ della filosofia antica, in cui ogni filosofo è chiamato a riconoscersi per l'universalità dei principi filosofici, ma da cui è costretto a ritrarsi a causa degli aspetti ripugnanti del *bios kynikos*. Il cinismo costituisce allora una sorta di

²⁴ HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 61.

²⁵ FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, p. 224.

«eclettismo a effetto rovesciato»²⁶: esso fa propri alcuni principi universalmente riconosciuti ma, esibendoli attraverso la vita, finisce per renderli irricevibili agli occhi di quella filosofia stessa che li aveva elaborati. L'esposizione di questo nucleo filosofico universale nel *bios* fa sì che esso oltrepassi la soglia di accettabilità e trasli nello scandalo, provocando il rifiuto più radicale. Lo scandalo cinico consiste dunque nel far condannare ciò che tutti accettano nel pensiero, solo per il fatto di esporlo e darne testimonianza nella vita.

Questa alterità scandalosa della filosofia cinica è ben espressa, secondo Foucault, da un episodio che appare nella vita di Diogene: quello della falsificazione della moneta²⁷. La *Vita di Diogene* in Diogene Laerzio si apre proprio con questo aneddoto, secondo il quale il filosofo cinico fu costretto all'esilio perché il padre – o lui stesso – aveva «alterato la moneta corrente [*paracharattein to nomisma*]»²⁸, forse su indicazione, o fraintendimento, di un oracolo²⁹.

Come il cinico cambia il valore della moneta, sostituendone l'effigie con un'altra, così esso altera il *bios*, scambiando l'aspetto della vita ordinaria e filosofica con un'altra forma e conferendole una figura di alterità. La vita del cinico rende dunque visibile – teatralmente visibile, in una sorta di messa in scena pubblica e scandalosa – che la vita del martire, la vita del testimone della verità, non può che essere radicalmente altra:

Il cinico [...] fa apparire come la vera vita non possa essere che una vita altra rispetto a ciò che è la vita tradizionale degli uomini, filosofi compresi. Non può esserci vera vita se non come vita altra ed è dal punto di vista di questa vita altra che si farà apparire la vita ordinaria della gente ordinaria precisamente come altra rispetto alla vera³⁰.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 231-6. Cfr. Sulla falsificazione della moneta nel cinismo, cfr. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique*, pp. 405-10.

²⁸ DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, VI, II, 20-21 (trad. it. *Vite dei filosofi*, p. 211).

²⁹ «Narrano alcuni che essendo sovrintendente fu indotto dagli operai [a battere moneta falsa] e, venuto a Delfi o all'oracolo di Delo nella patria di Apollo, chiese se dovesse fare ciò a cui volevano indurlo. Il dio gli consentì di mutare le istituzioni politiche, ma egli non capì e falsificò la moneta» (*ibid.*).

³⁰ FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, pp. 297-8 [traduzione modificata].

Non solo la vera vita è altra rispetto alla vita ordinaria perché provoca scandalo, ma anche i principi filosofici che rendono vera la vita si alterano: esposti non attraverso il *logos*, ma tramite la testimonianza del *bios*, essi vengono portati al limite e traslati nel loro opposto: l'indipendenza dai beni, se praticata non come atteggiamento virtuale ma come reale spoliazione, finisce per rovesciarsi in una vita di dipendenza radicale, perfino di schiavitù; la vita sovrana e padrona di sé diviene una missione di servizio agli altri, per la quale il cinico rinuncia ad ogni cosa; anche il rispetto delle norme può portare a infrangere numerose convenzioni sociali, se l'unico *nomos* riconosciuto è quello della natura, e se la *physis* assurta a norma è intesa come animalità. Il modello animale, fortemente presente non solo nel cinismo, ma anche in alcune figure che, secondo Foucault, ne costituiscono la posterità, come ad esempio in un certo ascetismo cristiano, partecipa senza dubbio in una misura importante allo scandalo cinico, in un universo di pensiero in cui l'animalità è l'alterità rispetto alla quale l'umano trova la propria definizione.

L'effetto della testimonianza cinica è dunque quello di produrre uno scandalo della verità: attestata attraverso la vita, la verità si altera e, a sua volta, la vita diviene altra. Ma da questa sua radicale alterità essa riesce a mostrare che è la vita ordinaria, sia quella condotta abitualmente dagli uomini, sia quella filosofica, a essere 'altra' rispetto a quella che dovrebbe essere e a non percorrere la strada che dovrebbe invece seguire. La testimonianza della vita cinica produce un rovesciamento completo del punto di vista, mostrando l'alterità dell'ordinario rispetto alla verità. Alterità della vita che espone la verità, alterazione dei principi che rendono la vita vera. Questo è il nucleo del 'martirio', quale Foucault lo descrive come testimonianza scandalosa della verità, attraverso la vita.

LAURA CREMONESI

Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica

a cura di Bianca Maria Esposito e Rita Fulco

Che sia identificata con una vittima, con un terrorista suicida o con un soggetto pronto a sacrificarsi in nome della fede o di una causa, la figura del *martire* è sempre più al centro della riflessione filosofica, politica e religiosa. L'unicità della vita e la capacità di metterla in gioco costituiscono il nucleo del martirio, anche quando inteso come *testimonianza*. Quasi che l'atto del testimoniare comportasse, in qualche misura, il mettere in gioco la vita.

Il volume offre un'ampia e ricca riflessione critica e interdisciplinare, con l'obiettivo di evidenziare la plurivocità dei concetti di *martirio* e *testimonianza*. Dai saggi emergono differenti prospettive di analisi che spaziano dalla rappresentazione simbolica e artistica della morte subita, alla sua relazione con il potere e con la violenza; dalla questione, cruciale, della sovranità politica e dei suoi limiti, alla sua contestazione attraverso la testimonianza.

Bianca Maria Esposito è perfezionanda in Culture e Società dell'Europa Contemporanea alla Scuola Normale Superiore (Pisa). Laureata in filosofia presso la Sapienza - Università di Roma, lavora a una tesi dal titolo *Martirio e sovranità. La figura del martire nel dibattito novecentesco sulla teologia politica*, sotto la supervisione del prof. Roberto Esposito. Ha trascorso periodi di studio e ricerca all'Università Ruprecht Karl (Heidelberg), all'École Normale Supérieure (Parigi) e al Barnard College della Columbia University (New York).

Rita Fulco è ricercatrice di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina. Dal 2016 al 2021 è stata assegnista di ricerca di Filosofia teoretica presso la Scuola Normale Superiore (Pisa). Tra le sue pubblicazioni: *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas* (Mimesis, 2013); *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil* (Quodlibet, 2020).