



Il parresiastes espiatorio e la comunità totalitaria

Paolo Bonari

Esercizi Filosofici 5, 2010, pp. 8-19

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art510/bonari510>

IL PARRESIASTES ESPIATORIO E LA COMUNITÀ TOTALITARIA

Paolo Bonari

§ 1. *Dal comunicare bene al dire la verità*

Il mio sarà un tentativo di creare un approccio allo studio dei fenomeni sociali e comunicativi che tenga in considerazione le teorie di due pensatori il cui contributo non è esclusivamente filosofico, Michel Foucault e René Girard. Facenti parte della stessa generazione, essi si sono cimentati nell'analisi di alcuni meccanismi che si creano nelle interazioni sociali, dando luogo a nuove forme di comprensione degli atteggiamenti dei soggetti coinvolti e del gioco di azioni e reazioni che struttura il dibattito culturale. La mia formazione non è filosofica e non sarà difficile accorgersene: provengo da studi di scienze della comunicazione ed è nel corso dell'approfondimento dei temi di cui vi parlerò che ho sviluppato un interesse per le dimensioni etiche e politiche del discorso. Sarà la pratica sociale del dire la verità, inizialmente, il centro delle nostre indagini.

La riflessione di Michel Foucault degli anni Ottanta è ancora lontana dall'essere adeguatamente affrontata, anche in ragione del fatto che buona parte delle lezioni del filosofo, tenute al Collège de France negli anni 1980-1984, è tuttora inedita. Inoltre, c'è da dire anche che molti studiosi del primo Foucault non ritengono necessario dedicare a questa fase della sua produzione la loro attenzione, giudicandola troppo distante dai suoi tradizionali ambiti di studio e quasi contraddittoria, rispetto a questi. Al centro dell'analisi, nei suoi ultimi anni di vita, sono le pratiche di libertà che erano espressione della cultura greca: in particolare, la *cura di sé* (*epimeleia heautou*) e la *parresia*: questa pratica consisteva nel *dire tutto* e nel *dire la verità*. Occorrerà una lettura critica dei testi, uno studio attento, al fine di trovare in essi – nelle pagine di Foucault, nonché in quelle di René Girard, l'altro pensatore che andremo ad affrontare – la conferma, a partire da alcune incertezze degli autori, di alcune mie intuizioni.

Nell'Atene del V secolo a.C., il cittadino che interveniva nelle assemblee pubbliche aveva il diritto di dire ciò che riteneva giusto e vero, in un regime in cui vigeva la massima libertà di parola. Praticare la *parresia* significava esprimere la propria opinione, anche nel caso in cui essa fosse radicalmente contraria alla situazione politica. La libertà di critica, tuttavia, comportava l'assunzione di un rischio. Il *parresiastes* (colui che pratica la *parresia*), infatti,

sapeva che rivelare tutti i propri pensieri poteva causargli delle conseguenze, esporlo al pericolo. Infatti, egli «è sempre meno potente della persona con cui sta parlando» (Foucault 1985, p. 8). Ma, nella *parresia*, assieme alla libertà, necessaria per far sì che il dire ciò che si pensa non avvenga per un'imposizione, svolgeva un ruolo determinante il dovere: il cittadino è libero di comportarsi come meglio crede, può scegliere di esprimere i propri pensieri più scomodi, ma può anche tacere, preferire il silenzio alla critica. Il vero *parresiastes*, tuttavia, sente come un dovere morale l'esporsi al giudizio, al rischio della libertà. La *parresia* fonda l'atteggiamento critico del soggetto occidentale, è la base di qualsiasi opposizione al potere in carica: attorno alla pratica della verità, nel corso dei secoli, si sono organizzate le comunità di resistenza ai soprusi dei governanti.

La *parresia* è quella «qualità morale che è richiesta, in fondo, a ogni soggetto che parla» (Foucault 2001, p. 327). Che sia richiesta, tuttavia, non significa che venga praticata. Nella lingua greca, il termine, letteralmente, significa «dire tutto»: tutto ciò che si pensa, senza nascondere, senza tacerne nulla. Il parlante dovrà essere franco, esprimersi senza inibizioni, remore, paure, dando «una spiegazione completa ed esatta di ciò che ha in mente, così che chi ascolta sia in grado di comprendere esattamente ciò che egli pensa» (Foucault 1985, p. 4). L'analisi della *parresia* viene affrontata, in particolar modo, nel ciclo di lezioni che Foucault tenne al Collège de France nel 1983-1984 (*Le courage de la vérité*) e in una serie di sei seminari organizzati dall'Università di California a Berkeley nell'autunno del 1983, nei quali il filosofo inquadrò «il problema del sorgere dell'attitudine critica nelle filosofie dell'Occidente» (Bodei 1996, p. VII). La *parresia*, innanzitutto, è un «atteggiamento fondamentale dell'uomo verso la realtà» (Napoli 2004, p. 274), è un comportamento: è quanto i cittadini liberi della *polis* greca fanno, quando si trovano a discutere dei problemi importanti, riuniti nella loro tradizionale assemblea pubblica, l'*ecclesia*, è la libertà del privato cittadino di dire quanto crede, come crede, contro chi crede. Egli parla liberamente, dice ciò che pensa, non fa a meno di esprimere le critiche più severe al governo politico. La comunicazione parresiastica crea quell'eccezionale «apertura che fa sì che si dica, e che si dica quel che si ha da dire, che si dica quel che si ha voglia di dire, che si dica quel che si pensa di dover dire, sia perché è necessario, sia perché è utile, sia infine perché è vero» (Foucault 2001, pp. 326-327). Costituendosi come un diritto, essa consisteva nella possibilità dell'espressione libera del proprio pensiero e rivestiva «una funzione intrinsecamente critica degli altri e di se stessi» (Napoli 2004, p. 274). Si configura anche come un dovere, però: ovvero, come l'obbligo morale di parlare in tutta franchezza, l'impegno preso da ciascuno di sentirsi libero di esprimere la propria opinione nel modo che sia ritenuto più opportuno, quando siano in causa affari pubblici.

Inventato nella seconda parte del v secolo a.C., il termine fa la propria comparsa nel momento in cui divenne problematico l'effettivo esercizio del diritto parresiastico. Essendo l'età d'oro della democrazia ateniese quella di Pericle (462-429 a.C.) ed essendo la *parresia* legata a quell'esperienza politica, è al termine di questo periodo che Euripide, in una sua tragedia, nomina per la prima volta questo particolare diritto, conia il termine stesso, nel momento in cui esso gioca un ruolo non marginale nel mettere in crisi le stesse istituzioni ateniesi. Nella *parresia*, il parlante dice ciò che pensa e dice anche la verità. Che cosa significa? La democrazia politica ateniese si reggeva sulla peculiare forma deliberativa che veniva impiegata. Nel processo decisionale, assumeva un ruolo fondamentale la parola dei cittadini, che potevano esprimersi attraverso la libertà concessa loro dal diritto alla *parresia*. Ciò che da essi veniva detto, infatti, corrispondeva alla verità. Ma in virtù di che cosa? Tutto ciò sembra lontanissimo dalla modernità, ma, nell'Atene del tempo, «il fatto di avere la verità è garantito dal possesso di certe qualità *morali*: quando qualcuno ha certe qualità morali, allora quella è la prova che egli ha l'accesso alla verità, e viceversa» (Foucault 1985, p. 6). Non si dimentichi che «la figura del dicitore di verità è un'invenzione greca» (Napoli 2004, p. 274). Colui che ha l'accesso alla verità «dice ciò che è vero perché egli *sa* che è vero; ed egli *sa* che è vero perché è realmente vero. Non è solo che il *parresiastes* è sincero nel dire qual è la sua opinione; è che la sua opinione è anche la verità. Egli dice ciò che *sa* essere vero» (Foucault 1985, p. 5). Dire la verità scomoda ai propri concittadini, riuniti nell'assemblea, era avvertito come un obbligo morale da colui che avesse maturato una corretta coscienza di sé e del proprio ruolo sociale, perché «c'era bisogno del *parresiastes* per mettere in luce quelle verità che avrebbero assicurato la salvezza o il benessere della città» (ivi, p. 67). È un momento elevato, quello in cui il *parresiastes* «esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio» (ivi, p. 9). La libertà del cittadino è una condizione essenziale per la possibilità della *parresia*: il soggetto «è *libero* di stare zitto; nessuno lo costringe a parlare: ma egli sente che è suo dovere fare così» (*ibidem*). Perciò, apprendiamo i due valori di riferimento, la connessione della *parresia* con la libertà e il dovere (cfr. *ibidem*). La traduzione latina di *parresia*, invece, è resa dal solo termine *libertas*.

Essa «non deriva da una decisione tattica, dettata dalle circostanze, ma da una scelta etica connessa alla propria dirittura di vita. E tale scelta non può che scaturire dal senso individuale del dovere e dalla libertà che ne sta alla base» (Napoli 2004, p. 274). Il cittadino diviene *parresiastes* quando, «invece di riposare sulla sicurezza di una vita in cui la verità resta inespressa» (Foucault 1985, p. 6), «preferisce essere uno che dice la verità, piuttosto che un essere umano falso con se stesso» (*ibidem*) e decide di dedicarsi a questa

specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con se stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone), e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere. (ivi, p. 9)

Egli compie una scelta, opta per un determinato sé ed esclude tutti gli altri. È in questo momento che

fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale. (ivi, p. 10)

Ciò che contraddistingue il dire *parresias*tico da altre modalità discorsive in cui la verità possa egualmente venire alla luce è la presenza del rischio, del pericolo: la minaccia della ritorzione del più forte. Non può esserci *parresia* «senza quei pericoli che l'individuo assume consapevolmente decidendo di vivere nel vero piuttosto che nel falso» (Napoli 2004, p. 274): questi pendono sul capo del *parresias*tes, lo costringono a fare uso della virtù del coraggio.

La *parresia* è anche un particolare «tipo di relazione tra il parlante e ciò che viene detto» (Foucault 1985, p. 4): un'identificazione. Il *parresias*tes mette in gioco se stesso, assume su di sé l'intera responsabilità di quelle parole di verità, «fonda un legame, dà vita a una sorta di patto tra il soggetto dell'enunciazione e il soggetto del comportamento. Il soggetto che parla impegna se stesso» (Foucault 2001, p. 364), lega se stesso alla verità. Così, «è necessario che sia davvero evidente la presenza di chi parla all'interno di ciò che questi dice» (ivi, p. 363) e che sia «suggellata dal comportamento da lui osservato e dal modo in cui effettivamente egli vive» (*ibidem*): il tema è quello dell'aderenza del *logos* al *bios*, della coerenza tra le proprie parole, *logoi*, e le proprie azioni, *erga*. La verità detta è sì verità pensata, ma anche vissuta, e conserva il proprio rapporto fondante con l'esperienza. La *parresia* è l'«*adaequatio* tra il soggetto che parla e che dice la verità, e il soggetto che agisce, e si comporta come esige tale verità» (*ibidem*). Essendo la *parresia* ciò che permette al soggetto di legare se stesso alla verità di quanto va affermando, è prevedibile che le conseguenze di quella verità possano ricadere su di lui, sulla sua persona – anche sul suo corpo.

«Il problema di colui che dice la verità, del dire la verità come attività» (Foucault 1985, p. 111) sorge, viene avvertito verso la fine del V secolo a.C.: ciò che, prima, veniva dato per scontato, in quanto prerogativa e cardine di quella democrazia, viene dibattuto, messo in discussione, contestato. Che cos'era successo? Si era manifestata, in tutta la sua importanza, la necessità di riconoscere un *parresias*tes. Quali sono le qualità morali che questi dovrà

avere? Come distinguere, in mezzo ai tanti che tali non sono, i dicitori di verità? Dopo la scomparsa di Pericle, sono questi gli interrogativi ateniesi.

La crisi della *parresia*, che emerge al crocevia di un insieme di interrogativi circa la democrazia e circa la verità, dà origine a una problematizzazione delle relazioni, fino a quel momento in qualche modo non problematiche, tra libertà, potere, democrazia, educazione e verità, nell'Atene della fine del V secolo. (ivi, p. 48)

Diventa fondamentale saper

riconoscere chi è capace di dire la verità, all'interno dei limiti di un sistema istituzionale in cui ciascuno ha uguale diritto di esprimere la propria opinione. La democrazia, in sé e per sé, non è in grado di stabilire chi possiede le specifiche qualità che lo abilitano a dire la verità (e dunque chi ha il diritto di dire la verità). (*ibidem*)

Ciò che al falso *parresiastes* manca è la *mathesis*, la conoscenza che deriva dall'istruzione, dal processo educativo, dalla formazione intellettuale e morale, dalla *paideia*. La crisi della democrazia ateniese è, in primo luogo, la crisi della *parresia*: è la chiacchiera vuota e facile a proliferare. Il parlare non è più un dovere morale, ma un piacere, anche un passatempo. Sono i tempi dell'*athuroglossos*:¹ egli è colui che, letteralmente, ha una «lingua senza una porta», una bocca che non riesce a tappare. L'*athuroglossos* non si cura delle circostanze, delle persone alle quali si rivolge, parla a sproposito. Invece, la *parresia* conservava uno stretto rapporto con il *kairos*, il momento opportuno, che andava individuato e sfruttato. Così, la libertà di parola si vede degenerata nel malcostume del parlare per parlare. Isocrate arriverà a sostenere che la *parresia* è incompatibile con la democrazia, in un completo rovesciamento dei termini originari della questione.

Il tentativo di risollevarle le sorti della democrazia, avvelenata dalla parola retorica e sofistica dei demagoghi, e di risolvere il problema del riconoscimento del *parresiastes* è rappresentato dalla risposta socratico-platonica, che scaturisce dalla fine della *parresia* politica e compone una visione filosofica basata sulla centralità dell'*epimeleia heautou*, quella che, in latino, sarà la *cura sui* e, nel francese di Foucault, la *souci de soi*: la *cura di sé*. È Socrate colui che spinge alla cura di sé. In Grecia, esisteva una pietra che poteva decretare l'autenticità dell'oro, il *basanos*: Socrate è un *basanos* (Foucault 1985, p. 64). Infatti, attraverso l'interazione verbale, il confronto con le sue parole, il soggetto può conoscersi e riconoscersi, vedere la verità del proprio sé, decidere di cambiare la propria vita, convertirsi al bene. Si dà una forma: «plasmare se stessi,

¹ Nella variante attica, il doppio sigma viene sostituito dal doppio tau: si ha *athuroglottos*.

testimoniare la propria personale coerenza tra le teorie sostenute e i comportamenti adottati» (Bodei 1996, p. VII) significa farsi «statua scolpita dai ripetuti atti di dirsi la verità» (ivi, p. XVI). La *parresia* è una pratica di *soggettivazione*: si tratta di divenire *soggetti di verità*.

Come fare per sgombrare la piazza della *polis* dagli innumerevoli millantatori e sofisti, che sembrano gli unici padroni dell'epoca? La cura di sé viene indicata da Socrate quale fondamento imprescindibile nella formazione del buon cittadino e di colui che dovrà dedicarsi alla gestione del potere pubblico: governare se stessi è il passo necessario per arrivare al buon governo degli altri. La *parresia* si declina come pratica del dire la verità su se stessi, capacità che permette di decifrare il proprio sé e di controllarlo, al fine di poter giungere a dire la verità sugli altri e sul mondo, una volta conquistati ruoli di rilevanza politica.

Resta, però, una domanda: qual è la situazione cognitiva degli altri, chi *parresiastes* non è? Il discorso del *parresiastes* svela cose che già esistono ma che non sono viste dagli altri? Egli, che parla nel modo più chiaro possibile, è colui che dice ciò che tutti pensano, ma non hanno il coraggio di dire? La verità è di tutti? Tutti già ne sono in possesso, prima dell'annuncio del *parresiastes*? O, al contrario, egli è l'unico ad averne accesso? Che cos'è che lo differenzia, in definitiva? La virtù del coraggio o il possesso della verità? Entrambe le cose, forse? Ciò che sembra certo è che né la verità né il coraggio che serve per dirla sono sufficienti: necessaria è la loro unione. Ma la comunità conosceva la verità già prima dell'annuncio del *parresiastes*? Per tentare una risposta, servono alcuni strumenti antropologici, che possiamo mutuare dalle opere di René Girard.

§ 2. La voce della vittima

La teoria girardiana è *mimetica* e *vittimaria*, assegna il ruolo di fulcro delle relazioni sociali alla *mimesis*, all'imitazione che muove gli attori e che provoca periodiche crisi, che tendono a risolversi con l'individuazione di un *capro espiatorio*: egli è colui che viene designato, in virtù di particolari *segni vittimari*, come il colpevole delle sventure che la comunità si trova a dover fronteggiare. Il pensatore francese legge i Vangeli come espressione di una compiuta teoria dell'uomo e vi rintraccia le dinamiche eterne che sono in gioco nella società umana. Il suo punto di vista è fieramente anti-relativistico e pone una secca alternativa: o si sta dalla parte della menzogna mitica e della persecuzione che si realizza a danni degli innocenti, o si rifiuta tutto ciò, ci si schiera con le vittime e si contribuisce a sabotare un meccanismo sanguinario e violento. Che egli non abbia approfondito o non abbia intuito la *parresia* foucaultiana è uno dei maggiori dispiaceri che si provano, nell'affrontare la sua opera. Egli stesso,

attraverso il proprio stile coraggioso e semplice, sembra condividere l'idea di Foucault, secondo il quale «forma necessaria al discorso filosofico» (Foucault 2001, p. 328) è precisamente quella parresiastica. Girard, tuttavia, non si è mai misurato con le ultime opere di Foucault, continuando a considerarlo uno dei responsabili del declino nichilistico delle scienze umane.

Le società umane, nella teoria vittimaria, trovano un modo per convogliare la violenza che è loro propria nel dirigerla contro una vittima, nello scagliarla interamente contro colui che viene selezionato a questo scopo, nell'incoscienza generale dei partecipanti a questo antichissimo rito sociale. I persecutori, infatti, agiscono senza rendersi conto, nell'ossessione rivalitaria che è stata messa in moto dal mimetismo. Essi credono davvero che il capro espiatorio sia l'unico responsabile della carestia che affligge il villaggio, dell'epidemia che ha causato numerose morti, delle lotte fratricide che hanno devastato il corpo sociale. Egli, però, in realtà, «non è più colpevole di chiunque altro, ma l'intera comunità crede che lo sia» (Girard 2002, p. 36): e ciò basta. A lui sono imputate tutte le responsabilità di tutti i mali che affliggono la comunità e tale accusa viene condivisa e accettata da tutti, in pochissimo tempo. I persecutori presentano se stessi come vittime del maleficio che il colpevole ha diffuso nella comunità. Il sacrificio del capro espiatorio viene perpetrato nell'assoluta unanimità della comunità, che si schiera interamente a favore della soluzione violenta. Tale soluzione, però, è anche destinata a interrompere l'esplosione della violenza stessa (o delle sciagure di cui soffre la comunità), almeno temporaneamente: fino alla prossima volta, quando servirà un altro capro espiatorio. Secondo Girard, «non si può toccare il sacrificio [...] senza minacciare i principi fondamentali da cui dipendono l'equilibrio e l'armonia della comunità» (Girard 1972, p. 77): infatti, «è al sacrificio che le moltitudini devono la loro tranquillità» (*ibidem*).

Il punto che, nella teoria di Girard, appare più controverso, come vedremo, è quello legato ai segni vittimari, le caratteristiche specifiche che si possono rintracciare nello sfortunato che è stato scelto per divenire il capro espiatorio della comunità. Egli avrà qualcosa che lo contraddistingue, una particolare menomazione o un attributo fisico non comune che marchino la sua distanza rispetto al resto della popolazione. Il segno vittimario, però, potrà anche essere culturale, legato all'appartenenza etnica o religiosa: pensiamo all'individuazione dell'ebreo come responsabile dei mali della comunità, nel corso della storia.

Il ciclo della violenza mimetica al quale la comunità dà inizio si fermerà nel momento in cui il prescelto sarà stato ucciso, eliminato, quando egli avrà finito di ammorbare, con la propria presenza, il villaggio, la tribù, la città, di rovinare il benessere delle persone perbene, di coloro che compongono il cerchio dei puri e dei falsi innocenti: coloro che sono riusciti, accerchiandolo, ad acciuffarlo, a neutralizzare la sua presunta azione malefica. Tutti pensano la stessa cosa: il capro espiatorio è colpevole, è realmente responsabile di quanto sta accadendo,

la sua eliminazione riporterà la normalità. La credenza dei persecutori nella colpevolezza delle vittime designate dai segni di selezione vittimaria appare infondata unicamente attraverso lo svelamento del meccanismo vittimario.

Ma la verità porta la pace? No. Porta la libertà: permette l'interruzione del circolo vizioso e violento della persecuzione che si ripete da sempre, per sempre. La pace, infatti, può anche essere un silenzio forzato, raggiunto grazie alla rimozione delle vittime, al loro nascondimento. L'azione cristiana, per Girard, invece, crea divisione, spezza l'unanimità ideologica, l'unanimità, urla al mondo il prezzo che si deve pagare, a fronte di quella finta pace sociale: il linciaggio è la forma più efficace di risoluzione dei conflitti, perché «contro uno solo si raggiunge la massima concordia, ma al prezzo della massima ingiustizia» (Tugnoli 2005, p. 97). «L'irruzione della verità distrugge l'armonia sociale fondata sulla menzogna delle unanimità violente» (Girard 2001, p. 70): nell'età precedente alla demistificazione cristiana, l'unico punto di vista possibile era quello dei persecutori, che erano i costruttori della vecchia e falsa pace, quella che si fondava sulla violenza commessa sulla vittima inerme. Essendo la loro l'unica narrazione esistente degli eventi, il racconto della vittima non poteva essere conosciuto o tramandato. Attorno a quella menzogna, la comunità si ricostituiva, rinnovava l'unità sociale. L'*aut aut* girardiano è il seguente: o seguiamo la folla e cediamo al contagio mimetico o siamo testimoni esenti dalla contaminazione e resistiamo al contagio mimetico, non partecipiamo al cerchio della folla. Far parlare le vittime, far sentire la loro voce, difenderle dagli attacchi del branco, dal circolo che, spontaneamente, viene a crearsi attorno a loro, nel corso del processo sociale che porterà alla loro espulsione o morte: questo è l'intento dell'azione cristiana, secondo Girard. L'uccisione del capro espiatorio ci libera dalla nostra rabbia, ma l'unica e vera liberazione che l'uomo potrà conoscere è quella di Cristo, che ci solleva dalla necessità del sacrificio. Una volta ucciso, il capro espiatorio viene adorato dai suoi stessi assassini e, con ciò, termina il processo che serve al ristabilirsi della pace sociale, fino alle prossime crisi,

che comportano l'indebolimento delle istituzioni normali e favoriscono la formazione di *folle*, cioè di assembramenti popolari spontanei, suscettibili di sostituirsi interamente a istituzioni indebolite o di esercitare su queste una pressione decisiva. (Girard 1982, p. 29)

§ 3. *La verità come segno vittimario*

Una possibile pista da seguire ci viene suggerita da qualche indecisione dello stesso Girard, da alcune sue incertezze che riguardano un punto troppo importante per essere lasciate da parte. Non è l'unico caso in cui il filosofo

incappa in evidenti contraddizioni, che possono anche essere espressione positiva di curiosità e di un pensiero in movimento, sempre pronto a nuovi stimoli, non cristallizzatosi.

Sull'identificazione del capro espiatorio, egli si esprime in maniera molto ambigua, a più riprese. Ne *Il capro espiatorio*, opera del 1982, afferma che la vittima prescelta «ha fatto qualcosa che non avrebbe dovuto fare; il suo comportamento è considerato funesto; un suo gesto è stato male interpretato» (ivi, p. 59). Nelle sue opere più recenti, però, egli dà mostra di non essere ancora riuscito a chiarire a se stesso la questione fondamentale: quali sono i segni vittimari del capro espiatorio che orientano la scelta della folla, che fanno sì che tutti gli altri non vengano presi in considerazione, che sia proprio lui il prescelto? In *Vedo Satana cadere come la folgore*, Girard sembra non avere dubbi: nella sua teoria, «la folla non ha alcuna vera ragione personale di prendersela con la vittima prescelta piuttosto che con qualunque altro individuo» (Girard 1999, p. 171).

Le contraddizioni, però, si manifestano nella maniera più clamorosa in un'opera di tre anni successiva, nella quale ritorna più volte sulla questione. Se, inizialmente, parlando del meccanismo del capro espiatorio, egli ne mette in luce la «capacità di incanalare la violenza collettiva contro una vittima, un membro della comunità scelto a caso» (Girard 2002, p. 36), nel giro di qualche pagina, il ripensamento è evidente: «Non credo che si possa dire che la vittima debba essere scelta a caso» (ivi, p. 40). Si giunge, infine, a qualcosa che sembra una mediazione tra le due istanze contraddittorie: «Si troverà qualcosa da interpretare come segno. Qualsiasi cosa. E tutti penseranno di aver finalmente trovato la soluzione che cercavano» (ivi, p. 42).

Davvero andrà bene ai persecutori «qualsiasi cosa»? Basterà l'essere il prescelto di capelli rossi o zoppo, per esempio, per farne una vittima attraente? Oppure, anche in parallelo all'evolversi delle società umane, anche i segni vittimari saranno da ricercare in qualcosa di più complesso? Dovremmo, forse, parlare di una colpa? E quale sarebbe? Il capro espiatorio potrebbe essere colui che non è stato zitto. La sua colpa, quindi, può essere quella di aver parlato, di aver detto qualcosa. In realtà, è lo stesso Girard a mettere in evidenza ciò verso cui tende il nostro ragionamento. Nella stessa opera del 2002, compare un rimando a Platone davvero illuminante. Egli si riferisce a una frase,

a tutt'oggi inspiegata, e che dimostra quanto il filosofo greco fosse conscio dell'esistenza di questo meccanismo: uno dei personaggi della *Repubblica* afferma che se esistesse un uomo perfetto nel quale non alberghi assolutamente alcun male, nessuno spirito di vendetta, ebbene quest'uomo finirebbe per essere trucidato. Socrate si avvicina molto a questo tipo di uomo. (ivi, p. 40)

Leggiamo le parole di Platone:

Il giusto, proprio per i suoi atteggiamenti, sarà flagellato, torturato, gettato in catene, gli saranno bruciati gli occhi e da ultimo, dopo aver patito tutti questi mali, verrà affisso al palo. Allora finalmente comprenderà che quel che l'uomo deve proporsi non è l'essere giusto, ma l'averne l'aria. (Platone, *Repubblica*, II, 361 E-362 A)

Non sarà una forzatura dedurre l'idea che un perfetto segno vittimario possa essere il dire la verità, che il *parresiastes* possa perfettamente svolgere il ruolo di vittima della comunità. Questo sembra, peraltro, anche un ritorno a ciò a cui Girard stesso sembrava alludere, in una sua opera importante e precedente, con una frase misteriosa che non si preoccupò di approfondire: «Nulla sarà risparmiato a chi comprende quello che tutti intorno a lui non comprendono» (Girard 1978, p. 265). In Platone, poi, è possibile anche trovare altre importanti conferme. Prendiamo l'ultima frase dell'allegoria della caverna: «E metti che a lui saltasse in testa di liberarli e di portarli via con sé, se mai potessero mettergli le mani addosso e ammazzarlo, credi forse che non lo farebbero? Lo ammazzerebbero, senza dubbio» (Platone, *Repubblica*, VII, 517 A). Ci si riferisce a colui che ha visto la luce e che volesse salvare coloro che vivono nell'oscurità.

Per Foucault, «il fatto che un parlante dica qualcosa di pericoloso – qualcosa di differente da ciò che la maggioranza crede – è una forte indicazione del fatto che egli sia un *parresiastes*» (Foucault 1985, p. 6): può essere, però, anche un'indicazione altrettanto forte che egli possa divenire, per quella maggioranza, un capro espiatorio. Ma siamo proprio sicuri che la maggioranza creda davvero qualcosa di diverso? In base al meccanismo mimetico, è possibile che essa aspetti qualcuno che la differenzi, la divida, e che non voglia confessare a se stessa la verità che sa di sapere. Colui che lo farà, però, passerà per colpevole, diverrà la vittima del cerchio che si chiude, che lo rinchiede.

È inevitabile che il *parresiastes* si segnali come un individuo particolare: egli pone, istituisce tra sé e gli altri una distanza. Dice una verità che gli altri non vogliono accettare. Crea uno *scandalo mimetico*. Colui che dice la verità viene aggredito. Una delle cause possibili potrebbe essere quella dell'invidia mimetica, rivolta nei confronti di chi ha ottenuto il possesso della verità prima degli altri e che ne fa sfoggio. Nell'ipotesi che prevede che il *parresiastes* non sia a conoscenza di alcunché che anche gli altri non sappiano, ma che sia il solo a trovare il coraggio per esprimerlo, esso costituirà la qualità morale, il segno vittimario, che innesca i processi mimetici di cui abbiamo parlato. In ogni caso, la dinamica è la stessa: l'invidia mimetica si diffonde rapidamente nel corpo sociale e provoca la reazione unanime della folla, mancante dell'attributo che vede espresso unicamente nel *parresiastes*: la verità o il coraggio per dirla o

tutte e due le cose. La sua sarà la verità della vittima ed egli sarà vittima della sua stessa verità. La configurazione attraverso cui si esprime il comportamento della folla, nelle varie fasi del dramma sociale, è simile a quella di una danza rituale, che si svolge attorno all'oggetto misterioso: la verità. È come se ciascuno prendesse posizione, immobile, attorno alla verità non ancora detta. All'improvviso, all'annuncio della verità da parte del *parresiastes*, tutti si muovono e convergono verso di lui, con intenti aggressivi, che porteranno alla sua espulsione, alla sua delegittimazione. Nel peggiore dei casi, al suo sacrificio.

Prima di quell'annuncio, la comunità era unita dalla verità comune a tutti, che non veniva messa in discussione e che aveva assunto la funzione sociale di aggregare i vari componenti. Per la precisione, non è tanto la verità della convinzione condivisa a preoccupare la comunità, quanto la sua efficacia, che è garantita fino al giungere della crisi innescata dal *parresiastes*. Il consenso e l'unità della società sono beni che si considerano superiori alla verità. E vanno restaurati, a tutti i costi. La verità del *parresiastes* – detta anch'essa a tutti i costi, indipendentemente dal tornaconto – allora, non può che essere *skandalon* in senso evangelico, in queste condizioni: rompe l'unità della folla, crea i propri – pochissimi – sostenitori, mette in giro un'altra voce, un'altra versione dei fatti, apre l'interpretazione, spezza il tempo fermo della menzogna. «Lo scandalo, la più tipica delle relazioni mimetiche, esalta l'ambivalenza del desiderio umano, oscillante fra attrazione e rigetto» (Girard 2001, p. 91): è con dei sentimenti contrastanti che la folla reagisce alla verità del *parresiastes*. Inevitabilmente, però, a meno che non intervengano deviazioni dal processo rituale, sarà l'ostilità a prevalere. La verità è scandalosa per il desiderio, i membri della comunità ne sono attratti, ne avvertono l'evidenza, l'incontestabilità: a diffondersi è anche un senso sotterraneo di liberazione dalla vecchia verità, di cui già si sentivano i contenuti di menzogna, anche prima dell'annuncio del *parresiastes*. Ma l'invidia, il risentimento espressi nei confronti del *parresiastes*, più intelligente e/o più coraggioso degli altri hanno la meglio e muovono la reazione della folla. La verità come scandalo, come il peggiore degli scandali e come segno vittimario fornisce un modello che permette un approfondimento inedito dei giochi di potere e di verità dell'interazione discorsiva e culturale.

Il *parresiastes* rimette in moto la storia, sblocca le situazioni discorsive che si sono incancrenite. Risolvendo il problema del suo *riconoscimento*, quindi, si rivela quello della *riconoscenza* che gli va tributata. Per mezzo di lui, lo *skandalon* della vittima diventa *skandalon* conoscitivo. Perciò, conteneva una grande verità quel vecchio proverbio latino: *oportet ut scandala eveniant*. Ma quanta verità può sopportare una società? Siamo disposti al *fiat veritas, et pereat mundus*?

- BODEI, R. (1996), «Dire la verità. Introduzione», in M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di Adelina Galeotti, Donzelli, Roma, pp. VII-XIX.
- FOUCAULT, M. (1985), *Discourse and Truth. The Problematicization of Parrhesia*, a cura di Joseph Pearson, Northwestern University Press, Evanston, Ill.; trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di Adelina Galeotti, Donzelli, Roma 1996.
- (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros, Seuil / Gallimard; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, edizione stabilita da Frédéric Gros, Feltrinelli, Milano 2003.
- GIRARD, R. (1972), *La Violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris; trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris; trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Adelphi, Milano 1983.
- (1982), *Le bouc émissaire*, Grasset & Fasquelle, Paris; trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.
- (1999), *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset & Fasquelle, Paris; trad. it. *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di Giuseppe Fornari, Adelphi, Milano 2001.
- (2001), *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris; trad. it. *La pietra dello scandalo*, a cura di Giuseppe Fornari, Adelphi, Milano 2004.
- (2002), *One Long Argument from Beginning to the End*; trad. it. *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- NAPOLI, P. (2004), «L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà», in E. Lojacono (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier Università, Firenze, pp. 258-280.
- TUGNOLI, C. (2005), *Perché la violenza. Mimetismo, conflitto, sacrificio*, Il Segno dei Gabrielli, Verona.