

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

Paolo Missiroli (Scuola Normale Superiore di Pisa)

paolo.missiroli@sns.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 21/5/2018 – Accettato il 20/8/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: *Kant, Foucault and the truth telling: person or subject?*

Abstract: In this essay I try to compare the kantian concept of *Wahrhaftigkeit* to the foucaultian position about the concept of *parresia*, at the heart of his research in his last years. After having analyzed the kantian position in the moral, in the giuridic and in the pragmatic field, I explain in wich sense Kant is, according to Tagliapietra definition, a maximalism of verism. In the last part of the essay I show the difference between this maximalist position and the foucaultian character of the Cynic, as it emerges in the cours at the Collège de France “*Le courage de la vérité*”. My thesis is that, while the kantian position is strictly linked to the dispositif of the *person*, as it is studied by Roberto Esposito, the foucaultian subject of his last courses and books is a subject we can define as “ecological”, so to say that he is definible only in his relation with the others, with the world, with himself and with the truth.

Keywords: Kant, Foucault, Enlightenment, Anthropology, Honesty.

1. Kant e il dire il vero; 2. Kant e Foucault; 3. Conclusione

Il pensiero di Foucault deve moltissimo a quello di Kant. Da *Le parole e le cose* a *Che cos'è l'Illuminismo?*, e a una molteplicità di livelli, Foucault trae da Kant, di cui peraltro era un fine studioso, moltissime suggestioni. Veri e propri cardini concettuali del suo pensiero sono legati alla prestazione concettuale kantiana¹.

¹ Per una ricostruzione del percorso foucaultiano sul tema dell'a-priori storico, naturalmente mediato da Kant, si veda A. Angelini, *Antropologia dal punto di vista genealogico. A priori storico e soggettività in Michel Foucault*, “Dianoia. Rivista di filosofia”, 21, 2015, pp. 413-446. Per una lettura complessiva di Foucault che lo legge come un originale prosecutore del progetto kantiano cfr. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et transcendantal*, Million, Grenoble 1998. Rileggono, invece, il percorso di Foucault a partire dai testi sull'Illuminismo dei

Su questo rapporto di debito e anche di filiazione, in un certo senso, non sembra possano essere sollevati dubbi². Alla fine della sua vita, addirittura, Foucault giunse a collocare il proprio lavoro sulla scia del testo kantiano *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*³ situandolo dentro quella prospettiva di "ontologia dell'attualità" a suo parere inaugurata dallo stesso testo kantiano⁴.

Non bisogna però dimenticare che anche in questi passaggi di commento al testo kantiano del 1783 sull'Illuminismo, Foucault distingue tra diversi Kant. Se certamente egli rivendica di richiamarsi ad un Kant *studioso dell'attualità*, quello appunto del testo sull'Illuminismo, è anche vero che il filosofo francese tiene a sottolineare come Kant sia all'origine di entrambe le grandi tradizioni su cui si è costituita la filosofia moderna: quella dell'ontologia del presente, ma anche quella dell'analitica della verità⁵. Vi sono dunque come minimo due Kant, almeno per il tipo di lettura che Foucault fa della storia del pensiero occidentale e moderno.

D'altra parte, non si può dimenticare come nelle *Parole e le cose*, per quanto appunto questo testo debba moltissimo a Kant, non solo metodologicamente ma anche per la griglia di pensiero che ne forma l'analisi ed il contenuto, Kant sia visto proprio come il principale rappresentante di quell'*épistème* moderna, che ha al suo centro l'uomo, pensato come un «doublét empirico trascendentale»⁶, e quindi in qualche modo anche di quella forma di umanesimo che Foucault ha sempre voluto criticare⁷.

Rapporto ambiguo, dunque. Non certo perché Kant sia per Foucault un filosofo contraddittorio, ma perché il modo di leggerlo che Foucault ha consiste nel

tardi anni Settanta e dei primi anni Ottanta (e quindi da un diverso modo di avvicinarsi a Kant) R. M. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Quodlibet, Macerata 2017, e M. Fimiani, *Foucault e Kant. Critica clinica etica*, La città del Sole, Roma 1997. Per un'indagine, particolarmente accurata sui problemi dell'epistemologia ma rivolto a tutto il pensiero di Foucault almeno fino a metà degli anni Settanta, cfr. L. Paltrinieri, *A priori storico, archeologia, antropologia: suggestioni kantiane nel pensiero di Michel Foucault*, in "Studi Kantiani", XX, 2007, pp. 73-97.

² Per quanto, anche ultimamente, anche questioni su cui di solito gli interpreti sono stati concordi nel riconoscere il rapporto tra Kant e Foucault sono messe in dubbio. Ad esempio, sulla questione dell'a-priori e del trascendentalismo degli anni Sessanta, in un bell'intervento che slega Foucault da Kant per legarlo, piuttosto a Simondon (tesi suggestiva anche se forse eccessiva, per quanto non priva di punti di verità), si veda G. Carrozzini, *L'addio a Kant di Foucault e Simondon*, "Aut aut", 377, 2018, pp. 123-137.

³ I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 45-52.

⁴ I testi di Foucault, che discutono in modi diversi il testo kantiano, sono M. Foucault, *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997; Id., *Il governo di sé e degli altri*. Corso al Collège de France (1982-1983), Feltrinelli, Milano 2015, pp. 11-47; Id., *Qu'est-ce que les Lumières?*, in DIE II pp. 1381-1397.

⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, p. 30, ma anche in Id., *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982), Feltrinelli, Milano 2016, p. 168, sottolinea come Kant, insieme a Descartes, siano i principali fautori della completa scissione tra verità e soggettività.

⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 347. Traduzione mia.

⁷ M. Foucault, *L'homme est-il mort?*, in DIE I, pp. 568-577. In generale, Foucault rimarrà sempre fedele a quella critica dell'umanesimo, almeno in quanto inteso come essenzializzazione di un soggetto, fondo originario di ogni conoscenza e di ogni azione possibile.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

cercare di vederlo sempre, come punto originario, in un senso o nell'altro, di più tradizioni. La centralità di Kant nel percorso storico-culturale dell'Occidente è per Foucault indiscussa, sia come 'condensato' dell'*épistème* moderna, sia come padre dell'analitica della verità (cioè di una filosofia che si ponga come scopo quello di definire le condizioni di accesso ad un vero oggettivamente inteso), sia come primo filosofo a chiedersi «che cos'è questo presente che stiamo vivendo? Quali sono le sue caratteristiche di fondo?», cioè come 'padre' dell'ontologia del presente, nella quale Foucault si identifica fino in fondo.

Vi è un punto, a mia conoscenza non noto agli interpreti, che ad una lettura molto superficiale potrebbe sembrare ulteriormente accomunare questi due pensatori. Non tanto nel senso di un ulteriore filone di filiazione, quanto di un'oggettiva convergenza di vedute tra Kant e Foucault: quello della verità.

Kant è stato definito «il filosofo della sincerità radicale»⁸, per una serie di motivi che spiegheremo in seguito ma comunque abbastanza noti. Tutta una nota polemica con Benjamin Constant ebbe luogo proprio su questo punto⁹, su cui torneremo. D'altra parte, l'ultimo Foucault, quello degli ultimi due corsi sui greci, analizzò proprio il tema della *parresia*, del dir vero di fronte agli altri, per giungere nell'ultimo corso, intitolato appunto *Il coraggio della verità*¹⁰, a tratteggiare i contorni di una figura assolutamente pubblica e fondata sul dire il vero.

Si tratta di una lettura molto superficiale. Quello che vorrei fare in questa sede è approfondire che cosa intende Kant quando parla, non tanto di verità, quanto di veridicità (e cioè, in un certo senso, di *dire il vero*, di parlare in verità agli altri), e verificare quali siano le differenze con l'ultimo Foucault, specialmente in riferimento, appunto, al corso del 1984 dedicato ai cinici, dal titolo *Il coraggio della verità*.

Dividerò il mio lavoro in due parti. Nella prima parte analizzerò lo statuto del dire il vero nel discorso kantiano. Come vedremo esso si struttura su una molteplicità di livelli che rendono il suo discorso estremamente complesso. La complessità di tale ragionamento è data dalla molteplicità di questi piani nonché da tutta una serie di presupposti, a partire dai quali Kant ragiona, che proveremo a mettere in chiaro.

Nella seconda parte, senza dilungarmi eccessivamente nel riportare, in un paragrafo a parte, il dire il vero del cinico, ma facendolo emergere nel confronto con Kant, vorrei mostrare che, Foucault, nonostante nell'ultimo periodo della sua vita affronti, anche rivalutandola, la questione del soggetto non ricada mai nel personalismo che in fondo caratterizza la posizione di Kant¹¹. Foucault non rinuncia mai alla lezione de *Le parole e le cose* e in generale alla critica di un soggetto pensato a partire dalla sua unità *a priori* e dalla sua completezza essenziale.

⁸ A. Tagliapietra, *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003, p. 6

⁹ I. Kant – B. Constant, *La verità e la menzogna: dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1996.

¹⁰ M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*. Corso al Collège de France (1984), Feltrinelli, Milano 2016.

¹¹ F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano 2000, p. 53.

Mi pare che da un lavoro del genere possano emergere diverse indicazioni per un pensiero che non rinunci ad una forma della soggettività pensata come avente una certa coerenza e stabilità senza però dover far ritorno al personalismo ed all'identità intesa essenzialisticamente. Mi pare inoltre, lo vedremo alla fine, che tutto questo percorso possa consentire un'applicazione per così dire etica (ed etico-politica) delle categorie utilizzate da Roberto Esposito nel suo testo *Politica e Negazione*.

1. Kant e il dire il vero

Volendo parlare del dire la verità, per come la pensa Kant, bisogna innanzitutto fare una distinzione preliminare. La verità di cui parleremo oggi non è la verità della *Critica della ragion pura*, concepita come *corrispondenza* tra le nostre facoltà conoscitive ed un oggetto¹², ma è una verità in qualche modo soggettiva, cioè legata nel suo esistere alla corrispondenza tra le nostre intenzioni e i nostri atti, o parole¹³. In questo senso, parlando di *dire il vero*, Kant fa sempre riferimento non tanto a un'oggettività, quanto all'intenzione del soggetto di dire il vero mentre parla¹⁴. Questo intende Kant quando parla di veridicità.

Kant parla del dire la verità a una molteplicità di livelli. Ne identifico essenzialmente tre: primo: il livello della moralità. È giusto, dal punto di vista della ragion pura pratica, mentire? Ci sono casi in cui questo è consentito? Secondo: il livello della metafisica del diritto. Dal punto di vista della ragion pura che riflette sul diritto, cercando cioè le condizioni a priori dell'esistenza di una qualsiasi forma di vita sociale, bisogna sempre dire il vero? E perché? Terzo: il livello della pragmatica, per così dire, oppure del fatto, della descrizione del concreto processo storico.

La distinzione tra i primi due livelli è propria più di un Kant post-critico che di quello pre-critico delle *Lezioni di Etica*. Tale distinzione, infatti presuppone la possibilità di considerare il male della menzogna in una dimensione sociale-politica, o quantomeno legata al rapporto tra uomini (a cui, almeno apparentemente, è sempre legata la menzogna), e la possibilità di considerarlo invece ad una dimensione differente, esclusivamente morale. In effetti, nelle *Lezioni di Etica*, Kant pone la veridicità nella sezione dei doveri etici *verso gli altri*¹⁵. Se il

¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, A 237/B296.

¹³ Su ciò, ma in generale su tutto quanto andremo dicendo sulla verità in Kant, si veda C. Basile, *La doppia forma. Sul rapporto tra verità, veridicità e menzogna in Kant*, in *I filosofi e la politica. Teoria e pratica a confronto*, a cura di Id., ETS, Pisa 2018, pp. 51-66.

¹⁴ «La verità (*Wahrheit*) in sé non ha molto valore, è indifferente se sia vera o falsa un'opinione relativa all'ipotesi [...]. Non si deve confonderla con la veridicità (*Wahrhaftigkeit*). Solo il modo in cui si perviene alla verità ha un valore determinato – perché ciò che conduce all'errore può far errare anche nelle cose pratiche» (I. Kant, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma 2001, p. 237).

¹⁵ I. Kant, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 255-268.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

nostro parlare in società non fosse veridico, il consorzio umano perderebbe ogni valore: se tutti mentissero, sarebbe impossibile anche solo pensare ad una forma di vita in comune. Questo pensare all'immoralità della menzogna a partire dalla dimensione inter-soggettiva di una vita nel consorzio umano porta Kant a rendere plausibile, da un punto di vista morale, l'idea di menzogna necessaria¹⁶, in quanto la menzogna detta quando io venga minacciato, quando cioè una qualsiasi dichiarazione mi venga estorta allo scopo di danneggiarmi, è da considerarsi una difesa legittima. La menzogna necessaria diviene quindi parte di un gioco sociale, e per questo consentita anche da un punto di vista morale. Vediamo ora come, nel Kant degli anni Novanta, invece, la questione assuma toni radicalmente differenti e consenta, da un lato, di distinguere tra due livelli, uno morale ed uno del diritto, all'interno dello stesso modo di ragionare puramente a priori¹⁷, e dall'altro lo porti a negare ogni possibilità di una qualsiasi "menzogna necessaria".

1.1 *Ambito della virtù: veridicità*

Kant sostiene alla fine della sua vita, nella *Metafisica dei costumi*, che «la violazione più grave del dovere dell'uomo nei confronti di sé stesso, considerato esclusivamente quale essere morale (ossia in quanto nella sua persona si incarna l'umanità) è il contrario della veridicità: la *menzogna*»¹⁸. Nel paragrafo dedicato alla menzogna del testo, Kant sostiene che la menzogna consista nel parlare senza credere vero ciò che si dice, giacché, come abbiamo visto, il dire il vero a cui fa riferimento Kant è sempre un dire il vero dal punto di vista meramente soggettivo, che non ha alcun riferimento nell'oggettività del reale. Questo atto comporta un'offesa alla *dignità* umana, rivenuta guardando all'uomo come «essere morale (*homo noumenon*)»¹⁹, in quanto l'uomo che parla non veridicamente considera sé stesso come un «puro strumento, una sorta di macchina parlante, svincolata dal suo scopo interno (la comunicazione di pensieri)»²⁰. È come se Kant dicesse che la menzogna non può in alcun caso accordarsi con gli enunciati della legge morale, nella loro assoluta formalità.

Si vede dunque come questo dire il vero si leghi a quanto Kant ha sostenuto a partire dalla *Critica della Ragion Pratica*: mentire significa calpestare la propria dignità di ente morale, in quanto tale assolutamente distinto da ogni altro ente naturale, che è solo fenomeno. Per Kant, l'obbligo della verità nasce a partire da una formalità della legge che rende adeguato il comportamento morale alla dignità umana, datagli dalla sua condizione ontologico-metafisica²¹. Da questo

¹⁶ Ivi, p. 260.

¹⁷ La ragion pura contiene i principi che consentono di conoscere qualcosa esclusivamente a priori; essa è teoretica o speculativa quando concerne la conoscenza; è pratica quando è considerata come fonte delle leggi della vita morale.

¹⁸ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 429.

¹⁹ Ivi, p. 430.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, cit., pp. 45-47.

punto di vista è chiaro come per Kant non si possa in alcun caso, da un punto di vista morale, non essere veridici, pena la distruzione della dignità umana. D'altronde, vediamo anche come ormai la questione del dire il vero da un punto di vista morale sia quasi del tutto slegata da qualsiasi dimensione inter-soggettiva. Il danno apportato dalla menzogna non è tanto alla possibilità dell'esistenza di un consorzio umano, quanto piuttosto allo statuto dell'*homo noumenon*. Non è un caso, che la gran parte del paragrafo *Sulla menzogna* della *Metafisica dei costumi* sia dedicato proprio alla menzogna interiore, in quanto avvilimento della dignità umana²², come non è un caso che Kant tenga moltissimo a sottolineare l'assoluta irrilevanza del danno che la menzogna apporta gli altri per la sua condannabilità morale, proprio in quanto è la stessa forma della menzogna ad offendere la dignità dell'uomo:

La menzogna (nell'accezione etica della parola) in quanto falsità intenzionale, in genere, non ha bisogno di essere anche dannosa per altri perché la si dichiara condannabile, in quanto, in quest'ultimo caso, costituirebbe anzitutto una violazione dei diritti altrui [...]. L'intenzione che si persegue con essa potrebbe essere persino uno scopo davvero buono, tuttavia il modo mediante il quale lo si attua è, per la sua sola forma, un'offesa all'uomo nella sua stessa persona e un disonore che non può che rendere l'uomo disprezzabile ai suoi stessi occhi²³.

1.2. *Ambito del diritto: pubblicità*

Molto nota è la polemica kantiana con Constant a proposito della verità e della menzogna. Constant²⁴, ritenendo assurda la posizione che abbiamo appena esposto di Kant, sosteneva che «dire la verità è dunque un dovere: ma solo verso coloro che hanno diritto alla verità. Nessun uomo ha però diritto ad una verità che danneggi gli altri»²⁵. La risposta di Kant a questa obiezione di Constant è nota: mentre il dire il vero può solo «accidentalmente» danneggiare qualcuno²⁶, il dire il falso danneggia sempre l'intero diritto dell'umanità alla verità. Per Kant, che ragiona ora dal punto di vista di quella che chiama una «metafisica del diritto»²⁷, che prescrive una forma del diritto astraendo da tutte le condizioni empiriche, la menzogna danneggia l'umanità in generale, rendendo inservibile la fonte stessa del diritto²⁸. Chi mente, cioè, rende impossibile ogni diritto. Per quale motivo? Perché, come è noto, nel testo sulla *Pace perpetua*, Kant identifica un principio trascendentale (parola non casuale che ci evidenzia ancora di più

²² I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 431.

²³ Ivi, p. 431.

²⁴ Da questo punto di vista si noterà che Constant è più vicino, forse, al Kant delle *Lezioni di Etica*, nel quale permaneva ancora una visione inter-soggettiva del dire il vero.

²⁵ I. Kant, *Su un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 209.

²⁶ Ivi, p. 212.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 210.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

come Kant continui, anche qui, a ragionare a priori e formalmente) che suona così: «Tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accordi con la pubblicità, sono ingiuste»²⁹. Tale principio è giuridico (riguarda cioè il diritto degli uomini). Il principio di pubblicità è de facto l'altra faccia del principio di veridicità³⁰. Mentire, in qualsiasi occasione significa dunque da un lato offendere la dignità della nostra dimensione noumenica, la nostra dignità di persona morale, ed in secondo luogo minare le basi del diritto, cioè rendere impossibile quella pubblicità su cui solo può fondarsi una qualsiasi forma sociale che aspiri, in accordo con il processo storico, a far convergere morale e politica, pur nel mantenimento della loro relativa differenza, su cui spenderemo qualche parola più tardi. La distinzione che abbiamo utilizzato infatti, tra dire il vero nel campo della virtù e nel campo della politica, è in effetti solo relativa. Infatti, per Kant, mentire significa anche negare quel principio trascendentale della pubblicità, che solo può portare ad un punto di accordo tra la politica e la morale³¹. Non potendo dilungarmi su questo, voglio però sottolineare un elemento. Per Kant, non esiste oggettivamente alcun conflitto tra la morale e la politica³². Il conflitto esiste solo soggettivamente, nello iato che si crea tra la dimensione concreta-esistenziale dell'uomo, pensato sempre come un legno storto ed egoista, e le massime razionali concepite dalla ragion pura applicata al campo della morale e del diritto che abbiamo sommariamente descritto. In questo spazio, Kant può pensare quella dimensione della *Pragmatica* di cui parleremo ora.

1.3 Ambito della *pragmatica*: dissimulazione

Esiste tutta una parte della riflessione kantiana, forse relativamente meno considerata, che potremmo definire della *Pragmatica*, che ha fatto sì che in Kant si potesse parlare di una doppiezza della forma per quanto riguarda la questione del dire il vero³³. Per comprendere cosa intende Kant quando si riferisce a questa dimensione della *pragmatica*, facciamo riferimento all'introduzione al testo *Antropologia da un punto di vista pragmatico* fatta dallo stesso Michel Foucault³⁴:

L'antropologia è pragmatica nel senso che non guarda all'uomo come membro della città morale degli spiriti (in questo caso dovrebbe chiamarsi *pratica*), né alla società civile dei soggetti di diritto (sarebbe allora *giuridica*). Essa lo considera come cittadi-

²⁹ I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 199.

³⁰ A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 283.

³¹ In generale, sostiene Tagliapietra, è il parlare medesimo che in Kant si lega a doppio filo alla necessità del dire il vero: «L'evento significativo della parola deve comportare, per il filosofo di Königsberg, l'evento morale della sua veridicità, pena la totale inaffidabilità di qualsiasi forma di comunicazione umana» (I. Kant – B. Constant, *La verità e la menzogna*, cit., p. 87).

³² I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 197.

³³ C. Basile, *La doppiezza della forma*, cit., p. 54.

³⁴ M. Foucault, *Introduzione a I. Kant, Antropologia da un punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010, pp. 9-94.

no del mondo, vale a dire come appartenente all'ambito dell'universale concreto, nel quale il soggetto di diritto, determinato dalle regole giuridiche e a esse sottomesso, è nello stesso tempo una persona umana portatrice, nella sua libertà, della legge morale universale [...]. Si trama tutto un reticolo in cui né il diritto né la morale sono mai dati allo stato puro; ma in cui il loro intreccio offre all'azione umana il suo spazio di gioco, la sua latitudine concreta³⁵.

In uno spazio del genere, in cui la morale e il diritto sono dati solo nella loro impurità, può acquistare spazio una dimensione, solo apparentemente contraddittoria rispetto a quanto si è detto sopra a proposito del dire il vero. Nell'*Antropologia*, Kant descrive l'uomo nella sua partecipazione al gioco del mondo³⁶, a partire quindi anche da una certa passività originaria. A proposito del dire il vero in questo contesto, Kant ci dice che l'essere umano è nato per dissimulare, per celare di fronte agli altri sé stesso³⁷. Addirittura, egli giunge a dire che gli uomini sono sempre attori in società, cioè dissimulano. Kant mostra quello che è di fatto un grande teatro e ci dice che da un punto di vista del processo storico, questo è un bene. Perché? Perché in questo teatro le virtù, a forza di essere dissimulate, emergono realmente. Il paragrafo dell'*Antropologia* in cui Kant sostiene questo si intitola appunto «della parvenza che è consentita nella morale»³⁸. Naturalmente, non si tratta affatto di una contraddizione rispetto a tutti i ragionamenti riportati in precedenza, come potrebbe apparire a un primo sguardo, e anche la stessa espressione doppiezza della forma se non intesa correttamente, rischia di essere fuorviante. Per Kant, lo abbiamo visto, dal punto di vista della ragione pura nella sua applicazione alla pratica o al diritto non è mai consentito mentire. Eppure, non solo questo avviene nel gioco del mondo, ma anzi tale perenne nascondimento, tale *costumatezza*, vengono da Kant visti con occhio positivo. Non certo nel senso che egli ritenga moralmente legittima la menzogna, a cui gli uomini in società sono abituati e che anzi in un certo modo per Kant caratterizza la vita sociale. La positività è da ricercare piuttosto nella centralità della *costumatezza* per quanto riguarda il processo storico progressivo verso una condizione in cui la società sia organizzata in modo tale da rendere più semplice l'emergere di individui con volontà buone. Se la *costumatezza*, cioè il fingere virtù che in realtà non si hanno, va di pari passo con la civiltà³⁹, questo è secondo Kant un bene⁴⁰, nella misura in cui avvicina quella cartamoneta che è la dissimulazione all'oro della condizione virtuosa, secondo una famosa metafora di Kant⁴¹.

³⁵ Ivi, pp. 27-29

³⁶ I. Kant, *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, cit., p. 100.

³⁷ Ivi, p. 101.

³⁸ Ivi, pp.140-142.

³⁹ I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 107.

⁴⁰ Secondo quel movimento di eterogenesi dei fini, tipico nelle concezioni illuministiche della storia, la cui esistenza anche Kant ritiene reale: M. Mori, *Studi kantiani*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 27.

⁴¹ I. Kant, *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, cit., p. 142.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

Abbiamo la conferma di quanto andiamo dicendo dalle ultime due pagine dell'*Antropologia*. In esse Kant sostiene, in accordo con la sua antropologia negativa secondo la quale l'uomo è sostanzialmente un legno storto e dalle relazioni tra legni storti non può certo nascere, almeno immediatamente, una società perfettamente morale, che tipico dell'umano è dissimulare, ingannare, mentire. Eppure, noi condanniamo questa tendenza dell'umano alla dissimulazione: e questo è il segno del nostro essere, oltre che uomini fenomenici, gettati nel gioco del mondo, anche esseri di ragione, persone che partecipano della dignità umana. Il nostro imperativo categorico fa la sua comparsa ogniqualvolta mentiamo (secondo quanto detto a proposito della morale e del diritto) facendoci sentire colpevoli e spingendoci alla costruzione di una repubblica cosmopolita, di una pace perpetua, in cui infine morale e politica si possano avvicinare⁴².

Mi sembra chiaro come, nell'ambito del pensiero di Kant, si possa parlare, almeno a partire dalla *Seconda Critica* in poi, solo di lettura a posteriori positiva della menzogna, cioè solo in un ambito pragmatico, in cui si voglia dare ragione del concreto comportamento dell'uomo nel mondo, cercandone (secondo lo stesso procedimento concettuale che Kant applica all'analisi della Rivoluzione francese e in generale del processo storico)⁴³ i segni di un possibile progresso dell'umanità. Solo a questo livello, e non certo nel senso di un'incertezza di Kant a riguardo del tema del dire il vero, si può collocare una doppiezza della forma. Dal punto di vista della morale e del diritto mentire è sempre illegittimo. Nel grande gioco del mondo, l'uomo mente, offendendo sempre la dignità umana e minando le basi stesse del diritto. Eppure, se si guarda alla sua storia da un punto di vista generale, come Kant prova a fare in quelle due ultime pagine che abbiamo citato dell'*Antropologia*, questo suo mentire viene riconosciuto da un punto di vista pragmatico necessario all'esistenza della stessa società umana. Infatti l'uomo si caratterizza per la sua insocievole socievolezza, cioè per la sua tendenza ad unirsi in società pur rimanendo sempre antagonista rispetto agli altri uomini, il che rende impossibile, pragmaticamente, almeno in uno stadio

⁴² Ivi, pp. 351-352, e cfr. M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 11. Mori ricostruisce, oltre a questo movimento a cui facciamo riferimento, anche quella costante ambivalenza kantiana tra essere e dover essere. Sul rapporto tra ragione e storia si veda il primo capitolo del suddetto testo, nonché il quinto del testo di Id., *La pace e la ragione. Kant e le relazioni politiche internazionali: diritto, politica, storia*, Il Mulino, Bologna 2004.

⁴³ Su questo si veda I. Kant, *Risposta alla domanda, che cos'è l'Illuminismo?*, cit., pp. 45-52, e Id., *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda edizione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica (1798). Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 223-239, specialmente il paragrafo sei *Di un evento del nostro tempo che dimostra questa tendenza morale del genere umano*, pp. 228-230, dove Kant, riferendosi alla Rivoluzione francese, identifica in essa, che pure viene ripudiata dal punto di vista della metafisica del diritto (cioè dal punto di vista della ragione pura che riflette sul diritto), il segno di un progresso dell'umanità verso il meglio (cioè verso una situazione in cui moralità e politica coincidano). Per una lettura, non del tutto convergente con quanto si sostiene in questa sede, su Kant, la Rivoluzione, il diritto e la politica si veda A. Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, Paris 1988.

iniziale⁴⁴, una completa trasparenza⁴⁵. Le categorie di costumatezza, dissimulazione e menzogna, per quanto non sovrapponibili tra di loro, possono essere lette, da un punto di vista della storia del progresso dell'uomo verso una società morale, come positive. Si capisce qui, dunque, che secondo Kant anche la menzogna, caratteristica dell'uomo nel suo vivere nel mondo e in società, viene accettata moralmente (esclusivamente nel senso che abbiamo visto) solo perché è parte necessaria del processo storico verso la costruzione (che è solo regolativo) di una società in cui storia e comando morale convivano⁴⁶.

Concludendo questa prima parte per passare alla seconda, possiamo trarre alcune conclusioni provvisorie. Siamo di fronte a due poli. Da un lato una società, che è quella che ci è data, che è sostanzialmente un grande teatro, dove tutto è costume e molto è dissimulato, necessariamente, affinché una società fatta di legni storti e animali insocievolmente socievoli possa esistere⁴⁷. Allo stesso tempo, però, Kant vede nella sua analisi pragmatica la tendenza verso una società di individui assolutamente trasparenti l'uno nei confronti dell'altro, almeno come ideale regolativo, ideale necessario agli stessi principi pratici⁴⁸. Egli è senza dubbio quello che Andrea Tagliapietra definisce un massimalista del verismo⁴⁹. Questo massimalismo del verismo ha sempre come riferimento la persona (nella sua dimensione di noumeno) o comunque la condizione a priori della possibile esistenza della società, il cui vero scopo è da ultimo, secondo l'espressione di Massimo Mori, "rendere abituali quei comportamenti che possono favorire l'adesione interiore alla legge morale"⁵⁰. Il progresso storico acquisisce così realtà pratica, sempre secondo Mori, come criterio per indirizzare l'uomo verso il suo fine morale: la finalità ultima della storia è dunque, anche, la moralità del genere umano⁵¹, anche se è bene sempre tenere presente che secondo Kant, se certamente il progresso storico può favorire i comportamenti morali, nel senso che abbiamo visto, questo non può mai esserne causa diretta, in quanto la scelta etica nasce solo dagli abissi dell'autonomia noumenica⁵².

⁴⁴ Va ricordato anche come per Kant non possa esserci costruzione di una politica morale al di fuori dello Stato e che quindi ogni condizione indispensabile alla costruzione dello Stato è indispensabile anche al progresso morale dell'umanità. Su questo si veda I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., pp. 123-162.

⁴⁵ I. Kant, *Idee per una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 33.

⁴⁶ Sulla distinzione tra il male antropologico e il male morale in Kant, sull'utilità del primo e la necessità di combattere il secondo, cfr. M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 30.

⁴⁷ Tale dissimulazione non è dovuta solo, però, all'antropologia negativa che anima il pensiero di Kant, ma anche alla filosofia politica di Kant (che nega, dal punto di vista della metafisica del diritto, ogni diritto di resistenza). Cfr. A. Tosel, *Kant révolutionnaire*, cit., p. 15, e I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, cit., p. 144.

⁴⁸ M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 59.

⁴⁹ A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 14.

⁵⁰ M. Mori, *Studi kantiani*, cit., p. 43.

⁵¹ Ivi, p. 44.

⁵² Ivi, p. 72.

2. Kant e Foucault

Il dire il vero è necessario, da un punto di vista della ragion pura nel suo riferirsi alla morale, per il rispetto della nostra dignità di *homini noumeni*, cioè, nel lessico kantiano, di persone. La legge morale, per Kant, «comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità»⁵³. Kant intende dire con questo che noi esseri umani possiamo disporre di qualcosa come un imperativo categorico solo nella misura in cui siamo persone, cioè abbiamo una parte noumenica che trascende quella fenomenica, ovvero, secondo la ricostruzione di Sciacca che collega giustamente questa concettualità kantiana a quella del Locke del *Saggio sull'intelligenza umana*, possediamo un'identità sortale, che ci conferisce la qualità persona indipendentemente dalle nostre caratterizzazioni contingenti⁵⁴.

L'umanità, nell'uomo, è quel nucleo essenziale, fondante la persona, che deve essere santa⁵⁵. L'uomo è fine a sé stesso, cioè è il soggetto della legge morale. La personalità dell'uomo è il cuore di questo essere fini a sé stessi. Precisamente questa personalità, questa umanità, è ciò per la quale noi proviamo rispetto, ponendoci davanti agli occhi la sublimità della nostra natura (quella di esseri razionali liberi) ed è tale natura, in questo senso intemporale, eterna, che noi offendiamo quando, mentendo, non siamo morali⁵⁶.

Per Kant la persona è la parte noumenica dell'uomo, che partecipa così dell'umanità nella sua generalità a priori, come comunità spirituale. Solo la dimensione noumenica esprime l'identità della persona⁵⁷. Tale idea, è quella che conferisce anche dignità all'uomo e lo rende sostanzialmente diverso dagli animali. Come abbiamo visto, è precisamente nel rispetto dovuto al nostro essere persone e conseguentemente alla legge morale che ci viene imposta dall'imperativo categorico, nella sua pura formalità, che sta l'illegittimità radicale della menzogna per quell'ente morale che è la persona umana.

Il cinico di Foucault, è, invece, del tutto diverso. In generale, il soggetto greco-romano descritto da Foucault nel suo percorso tra i greci, è, secondo la bella formulazione di Giorgio Agamben, «non un soggetto che si tiene dietro, sopra o sotto la propria vita, ma [...] un soggetto che si costituisce e si trasforma in indissolubile relazione immanente alla sua vita»⁵⁸. Il punto del dire il vero, non sta, per Foucault, nel rispettare una legge che viene da fuori di noi e a cui ci dovremo adeguare. Il dire il vero del cinico è parte di un processo di soggettivazione, cioè di una pratica attraverso cui il cinico instaura un certo tipo di rapporto con sé stesso, con gli altri, con il mondo. Il cinismo è un modo di vita connesso alla

⁵³ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 353.

⁵⁴ F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, cit., pp. 52-53.

⁵⁵ Ivi, p. 191.

⁵⁶ Su questa centralità della persona in Kant e sullo scivolamento di tale elemento verso una condizione in cui in realtà sono gli esseri umani stessi ad essere considerati cose si veda R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, pp. 25-29.

⁵⁷ F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant*, cit., p. 53.

⁵⁸ G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 143.

manifestazione della verità⁵⁹. Dire il vero ha a che fare esclusivamente con la costruzione di sé stesso come soggetto libero: libero dai conformismi sociali e da tutto ciò che viene dato per scontato e per noto all'interno della società. In questo senso, il soggetto cinico ha certamente più a che vedere con l'ontologia del presente, di cui Foucault considera il Kant di *Che cos'è l'Illuminismo?* il capostipite, che con il Kant che abbiamo descritto sopra, a proposito del dire il vero. Foucault, in questo senso, mantiene fermissima la sua critica all'uomo moderno come *doublet* empirico trascendentale, e se è vero che in questi suoi lavori egli pone al centro la questione del soggetto, anche dal punto di vista della resistenza, è anche vero che rifiuta sempre l'umanesimo, inteso qui, anche al di là dell'idea di morte dell'uomo per come emerge nelle *Parole e le cose*, come rivalutazione della persona. Da questo punto di vista, si può dire che il cinico non è una persona, nel senso kantiano. Egli è al contrario, da un lato, sempre colto all'interno di un continuo processo di costruzione di sé, mediante il dire il vero con le sue parole e con il suo stesso corpo, e dall'altro la sua forma di vita consiste proprio nel ricercare costantemente quell'animalità (di cui è parte anche la sincerità) che gli dona il nome. Anche tale animalità non è mai da pensarsi come una origine a cui risalire. A questo proposito, Foucault afferma:

L'animalità non è un dato, ma un dovere. O meglio, è un dato, è ciò che ci viene offerto spontaneamente dalla natura, ma è nel contempo una sfida che bisogna continuamente raccogliere [...]. L'animalità è un modo d'essere rispetto a sé stessi, un modo d'essere che deve assumere la forma di una prova continua. Il *bios philosophikos* in quanto vita diritta è l'animalità dell'essere umano raccolta come una sfida⁶⁰.

Mi sembra di poter affermare, riassumendo, che se in Kant il dire il vero è necessario, da un punto di vista morale, per il rispetto della dignità umana, giustificata dall'esistenza di un piano trascendente (noumenico) rispetto al soggetto stesso, in Foucault c'è piuttosto una certa marca esistenzialista. Nel dire il vero ne va del cinico. Il cinico, si costruisce come soggetto dicendo il vero. Egli non lo dice per rispettare una qualche dignità umana né per seguire un imperativo categorico, ma per costruirsi come soggetto libero in rapporto alla città: «L'oggetto designato come ciò di cui ci si deve occupare non è l'anima; è la vita (il *bios*), cioè la maniera di vivere. È questa modalità – questa pratica dell'esistenza – che costituisce l'oggetto fondamentale dell'*epimeleias*»⁶¹.

È significativo il fatto che la distinzione netta tra queste due posizioni possa essere vista anche analizzando la legittimità pragmatica che Kant concede alla menzogna in determinate situazioni. Sono note le difficoltà incontrate da Kant nei confronti della censura prussiana, come è nota la costante dissimulazione⁶²

⁵⁹ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 185.

⁶⁰ Ivi, p. 254.

⁶¹ Ivi, p. 129.

⁶² Su questo cfr. il classico studio di D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 2007.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

che Kant operò per evitare di rischiare danni alla sua persona⁶³. Nelle stesse *Lezioni di Etica*, lo abbiamo visto, Kant sostiene che l'unico spazio in cui la menzogna è moralmente legittima è esattamente quello che si crea quando l'altro mi minaccia fisicamente. Paragonare questa posizione a quella del cinico è estremamente indicativo, anche per comprendere cosa sia questa verità che si dice nell'ambito della *parresia* greca. Dire la verità, nel contesto descritto dall'ultimo Foucault, significa sempre e solo dire ciò per cui si rischia anche la vita, dicendo il vero alla città. Se in Kant il dire il vero riguarda qualsiasi proposizione che esca dalla mia bocca (e il veridico in effetti è appunto la corrispondenza tra quanto io dico e quanto io credo vero), per il *parrestiasa* cinico questo consiste piuttosto nel comunicare alla città, sempre in riferimento alla sua condizione storica concreta, alla sua dimensione politica e sociale, cosa di essa sia falso, cosa venga dato per scontato. Non esiste *parresia* senza rischio⁶⁴: Socrate è il primo *parrestiasa*. Su questo possiamo dire che il cinico supera di slancio quel formalismo di Kant che lo portava a parlare di un dire il vero legato a una dimensione soggettiva. In Foucault, invece, questa specifica forma di dire il vero che è la *parresia* anche nel cinico acquisisce il suo senso solo in relazione a una situazione sociale storica determinata che il cinico ridicolizza e mostra nella sua contingenza e, al fondo, accidentalità storica.

Anche sull'altro filone, quello relativo alla metafisica del diritto, ed all'illegittimità di mentire perché così si «renderebbe inservibile la base stessa del diritto»⁶⁵, la distanza tra Kant e Foucault appare incolumabile. Anche qui, il ragionare di Kant è interamente a priori, cioè presuppone un consorzio umano, già da sempre esistente e di cui bisogna mantenere intatte le condizioni di possibilità. Il cinico, invece, non presuppone mai la città come possibile a priori, non cerca di garantirne, dicendo il vero, la possibilità a priori: al contrario il suo dire il vero consiste nel mettere in discussione quella forma della comunità, prefigurando sempre un mondo altro. Il cinico di Foucault non deve mantenere alcun diritto: deve dire il vero, costruendo sé stesso come soggetto libero e costruendo una città diversa, prefigurando sempre un mondo altro, secondo la famosa formula di Foucault: «Non vi è instaurazione della verità senza una posizione essenziale dell'alterità; la verità non è mai il medesimo; non può esserci verità che nella forma dell'altro mondo e della vita altra»⁶⁶.

Come sostiene giustamente Baruzzi⁶⁷, in Kant il principio di veridicità ha un vero e proprio valore ontologico, perché chi non lo rispetta recide il proprio le-

⁶³ Forse meriterebbe di essere rivisitata l'affermazione di Höffe secondo cui «Kant può venir compreso solo attraverso la sua opera»: O. Höffe, *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 33. È noto come, minacciato per lettera Federico Guglielmo II, Kant rispose ripudiando quanto detto, affermando che esso non era affatto rivolto al pubblico, ma era solo qualcosa scritto per altri accademici, e rinunciando in futuro a trattare ancora di religione.

⁶⁴ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 287.

⁶⁵ I. Kant, *Su un preteso diritto di mentire per amore dell'umanità*, cit., p. 210.

⁶⁶ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 321.

⁶⁷ A. Baruzzi, cit. in A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 295.

game con l'umanità, nella sua dimensione noumenica. Tale consorzio, dunque, è sempre presupposto, è sempre un già dato. Per il cinico invece il fulcro del dire il vero non sta affatto nel mantenere un legame che era già presente in precedenza, il suo scopo non è cioè rispettare una comunità (a priori o a posteriori, cioè storica) ma costruirne una nuova. In Kant viene sempre presupposta un'unità originaria di tutta l'umanità, in Foucault questa unità è sempre il frutto di processi che si tratta di curvare in un modo o nell'altro (ad esempio, in quello del dire il vero del cinico).

Se ritorniamo al punto di vista pragmatico, in Kant, ricordiamo come il dire il vero ha sempre un rapporto fondamentale con il processo progressivo storico, al fondo presente almeno come ideale regolatore. Solo da questo punto di vista si può, da un lato accettare, pragmaticamente, il mentire ed il dissimulare come mezzi per consentire il progresso storico; dall'altro intendere il dire il vero come ambito di realizzazione di una possibile società morale. Per il cinico non c'è alcun processo progressivo e si tratta solo di costruire un mondo, esercitando una *parresia* che è sempre legata ad un determinato contesto storico e che nel suo stesso esercitarsi presuppone un mondo altro. Kant presuppone l'umanità con tutta una struttura metafisica (in fondo ancora legata a quella persona di cui parlavamo precedentemente) che nel cinico manca completamente.

Prima di passare alla conclusione, va sottolineato un ultimo punto decisivo. Abbiamo visto i motivi per cui Kant è un massimalista del verismo. Secondo lui una società giusta è indubbiamente una società della totale trasparenza. A nulla vale sostenere che Kant distingue tra franchezza (dire sempre tutto) e veridicità. Come sostiene Tagliapietra, infatti, quando Kant comincia a parlare di menzogna interiore è come se ponesse un giudice all'interno dello stesso soggetto, un giudice che costringe a portare ogni cosa alla luce. Il dire il vero diviene quindi, almeno per il soggetto, un dire il vero totale⁶⁸.

Chi conosca un poco Foucault sa bene che tutta la riflessione foucaultiana sul cristianesimo e sulla psicanalisi è proprio volta all'analisi di questo meccanismo di estroflessione assoluta, fondato geneticamente sulla confessione⁶⁹. Secondo Foucault, il dispositivo della confessione agisce, soggettivando gli individui su cui si applica, dando luogo all'imperativo seguente: «Bisogna parlare, bisogna dire tutto quello che accade in noi, tutto ciò che vogliamo fare, tutto ciò che desideriamo, tutto ciò che progettiamo di fare, tutto ciò che sta accadendo in noi, tutti i moti del nostro pensiero»⁷⁰.

Il risuonare di quanto diceva Kant, almeno a proposito della menzogna interiore, che potrebbe essere letta in questo modo come una confessione a sé stessi, è certamente evidente. Anche volendo mantenere ferma solo la dimensione este-

⁶⁸ A. Tagliapietra, *La verità e la menzogna*, cit., p. 94.

⁶⁹ Non a caso il titolo dell'ultimo volume, recentemente pubblicato, della *Storia della sessualità* è *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018.

⁷⁰ M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia*. Corso di Lovanio (1981), Einaudi, Torino 2013, p. 135.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

riore del dire il vero, facendo dunque solo riferimento alla veridicità, è evidente come quella di Kant si configuri al limite, più che come una società dell'assoluta trasparenza, come una società della confessione perenne. Per Kant infatti quello spazio di non franchezza che viene garantito, è comunque sempre sottomesso al domandare dell'altro, alla richiesta di parlare che l'altro ci impone. In questo senso egli può dire che «la veridicità delle affermazioni che non si possono eludere è un dovere formale dell'uomo verso chiunque»⁷¹. Nulla di più lontano da quanto Foucault conclude, parlando della confessione come del dispositivo governamentale per eccellenza, origine del controllo e del governo tipico delle società moderne: «Non confessate mai!». La soggettività di cui parla Foucault nel corso su *Il coraggio della verità* non è affatto un'interiorità del tutto estroflessa di fronte agli altri. Si tratta al contrario di un tipo di soggetto che espone nel suo dire il vero, che non è mai solo linguistico ma comprende per intero la sua forma di vita, la sua critica e la sua prefigurazione di un mondo altro. Esattamente in questo agire, però, si forma la sua identità, che consiste proprio in questo rapporto specifico con la città, con sé stesso e con il mondo che abita.

Se quella di Kant è una società della confessione, quasi un esito degenerato di quel *Mal fare, dir vero* che Foucault voleva appunto criticare, il dire il vero del cinico non porta mai a un'estroflessione totale, al contrario il cinico dice il vero solo su ciò che è rischioso per la città, ciò per cui ne va della città e per questo ne va di sé.

Conclusione

Mi sembra del tutto evidente come la categoria di persona ricopra un ruolo centrale in questa posizione massimalista incarnata da Kant a proposito del dire il vero. A tale categoria di persona Roberto Esposito ha dedicato diversi studi, che, se letti insieme a *Politica e negazione*, possono illuminare ancora di più la differenza di analisi e di esiti teorici delle prestazioni concettuali di Kant e di Foucault su questo punto.

Secondo Esposito, la definizione stessa di persona non solo «emerge in negativo da quella dell'uomo-cosa, ma [fa sì] che essere pienamente persona voglia dire mantenere, o spingere, altri individui viventi ai confini della cosa»⁷². Tale dispositivo della persona agisce sempre per differenza rispetto alla dimensione animale dell'uomo; essere persona significa «mettere al guinzaglio l'animale»⁷³, possedere una maschera che nasconde il corporeo per rivelarne un'essenza: «Persona qualifica ciò che, nell'uomo, è altro e oltre rispetto all'uomo»⁷⁴. Se pensiamo a quanto

⁷¹ I. Kant, *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*, cit., p. 210.

⁷² R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 14.

⁷³ Ivi, p. 110.

⁷⁴ Ivi, p. 94.

detto da Kant, emerge non solo che in effetti l'*homo noumenon* si definisce sempre come al di là, come non il proprio corpo, ma anche che le categorie fondanti della morale kantiana, come quella di autonomia, legano formalismo e negazione in un vincolo indissolubile. Se per Kant, infatti, l'autonomia è la non dipendenza dal sensibile, in senso lato, emerge la sua caratterizzazione immediatamente negativa. Per quanto riguarda dunque il negativo in Kant, mi pare che da un lato Kant erediti quella caratterizzazione intrinsecamente negativa propria del dispositivo della persona, e dall'altro la implementi aggiungendo a essa un formalismo radicale. Penso si possa individuare qui l'origine filosofica del suo massimalismo verista. D'altra parte, Andrea Tagliapietra ha mostrato molto bene come la stessa formula trascendentale del diritto pubblico («tutte le azioni relative al diritto degli altri uomini, la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste») si fonda su un criterio puramente negativo⁷⁵.

Permanendo all'interno delle categorie di Roberto Esposito, alla base di *Politica e negazione*, di affermazione immediata, negazione e affermazione che contiene la negazione, mi pare che possiamo porre, dal lato del negativo, questa persona di cui parla Kant, o meglio, questo meccanismo kantiano che vincola formalismo e negazione, e possiamo invece considerare il soggetto cinico, di cui parla Foucault, come un soggetto che si costituisce affermativamente, pur non eliminando il negativo. Il dire il vero del cinico infatti ha sempre a che fare, come abbiamo visto, con un mondo dato, una specifica situazione sociale e politica e con una natura che però non è un dato immutabile, ma qualcosa che si configura come un fondo mai del tutto assimilabile ed al contempo penetrabile. Al contempo, ed anzi proprio in forza di quanto detto, il cinico costruisce affermativamente sé stesso nel mondo⁷⁶, senza fare riferimento a un'interiorità originaria, a una sua dimensione personale (noumenica), ma costruendosi in uno spazio che è quello del mondo che abita. Da questo punto di vista, il cinico è un soggetto che si costituisce in quel limite che Esposito definisce come ciò che «specifica, definisce, qualifica»⁷⁷. Porre un confine, per Esposito, non significa affatto esclusivamente negare, ma anche contribuire a ritagliare un'identità. Esattamente in questi termini si può leggere il cinico come soggetto che si costituisce affermativamente all'interno di un limite dato dal suo rapporto con sé, con gli altri, con il mondo, con il vero.

Per questo, nonostante Kant chiami le sue lezioni *di Etica* egli non parla mai di Etica, ma sempre di Morale. In Kant il dire la verità non ha alcuna relazione

⁷⁵ A. Tagliapietra, *La virtù crudele*, cit., p. 283.

⁷⁶ Su questo mi sento di condividere quanto afferma Stefano Righetti: «Ciò che annuncia la propria scomparsa è un particolare concetto dell'uomo che la genealogia ci ha infine mostrato essere il prodotto di un determinato assoggettamento al potere, e che 'ritrovando' il coraggio del proprio sé può infine compiere anche un estremo atto di rifiuto verso sé stesso (verso il modello di uomo definito dall'antropologia, e collegato alla finitudine operosa del lavoro, della vita e del linguaggio), e decidere di non essere più e di voler essere altrimenti» (S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche*, Mucchi, Modena 2012, p. 220).

⁷⁷ R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. 158.

Kant, Foucault e il dire il vero: persona o soggetto?

con la costruzione di sé come soggetto; l'Io, è già da sempre completo nella sua dimensione noumenica e personale. Solo l'anima è ciò che rende l'uomo degno. In questo senso è sempre possibile, nel gran gioco del mondo non dire il vero, dissimulare, e offendere la legge morale, certo, ma continuare a essere persone, in quanto quella parte noumenica è indipendente da qualsiasi modificazione, è assolutamente a priori.

Il cinico di Foucault, al contrario, non può, semplicemente, non dire la verità alla città. Perché egli è qualcuno solo nel parlare alla sua città, è libero sempre e solo nel tentativo di salvarla, o meglio, giacché egli non deve mai tornare all'origine, ma solo andare altrove, egli è qualcuno solo nel tentativo, nel suo atto di dire il vero, di farne una nuova. Egli prefigura sempre un mondo altro, nel suo dire la verità. A differenza dell'uomo kantiano, il cinico di Foucault non ha leggi, ma fa solo incontri. Incontri con la città, nella sua condizione storica; con il proprio corpo, nei suoi bisogni e nelle sue gioie; con il mondo, nella sua autonomia e nella sua struttura. Il modello di morale dei greci è dunque quello di un'etica: quelle greche sono, come dice Foucault all'inizio dell'*Uso dei piaceri*, «moralì orientate verso l'etica», cioè «moralì in cui l'elemento forte e dinamico è da ricercarsi nell'ambito delle forme di soggettivazione e delle pratiche di sé»⁷⁸.

Il cinico non può non parlare di fronte alla sua città, perché se lo facesse, egli semplicemente non sarebbe nessuno, cioè, per i greci, almeno per come li legge Foucault, non potrebbe essere un soggetto definito, cioè né libero né felice. Foucault, al potere della verità, cioè ad un potere che impone una forma di governo fondata sulla confessione e tende ad una società dell'assoluta trasparenza, oppone sempre il coraggio della verità⁷⁹, cioè la capacità di rivolgersi alla città operando una critica di ciò che viene considerato storico ed assoluto, prefigurando con questa stessa critica un mondo altro, cioè, anche, una serie di rapporti di potere radicalmente diversi, che non si fondano sull'esposizione della propria interiorità e sulla trasparenza indefinita.

Paradossalmente, è nel massimo nella vicinanza al Kant della critica letto da Foucault che possiamo saggiare la sua massima distanza dal Kant del dire il vero che abbiamo descritto; da questo punto di vista, abbiamo la conferma che la lettura foucaultiana di Kant sia sempre interessata e parziale, cioè sempre dalla parte della critica, e che anche il rapporto Kant-Foucault sia, in un certo senso, un rapporto di socievole insocievolezza.

⁷⁸ M. Foucault, *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 34-35.

⁷⁹ F. Brion – B.E. Harcourt, *Introduzione a M. Foucault, Mal fare, dir vero*, cit., p. IX.