

La retorica come dispositivo foucaultiano: sull'intreccio di sapere e potere

Mauro Serra

Università degli Studi di Salerno
maserra@unisa.it

Abstract In order to better determine the conceptual space in which rhetoric could emerge, I use the Foucauldian notion of 'dispositive'. In this way, rhetoric, even before being a technique, can be considered as one of the theoretical perspectives from which, at its origins, the Western tradition addressed the problematic relationship between power and knowledge. Starting from the Foucauldian interpretation of *Oedipus Rex*, I try to outline part of the context within which the rhetorical perspective found its original place.

Keywords: Power, Knowledge, Rhetoric, Dispositive, Foucault

Received 16/05/2023; accepted 06/06/2023.

1. Sulle origini della retorica

Tra la fine del secolo scorso e l'inizio del XXI, la ricerca sulle origini della retorica è andata incontro ad una vera e propria 'rivoluzione' che ne ha in larga parte ridefinito i contorni. Consegnata per lungo tempo alle puntigliose indagini dei filologi costretti a fare i conti innanzitutto con la scarsità delle testimonianze a nostra disposizione, tale ricerca ha ricevuto un nuovo e sostanziale impulso a partire dagli anni '90 del secolo scorso, per la precisione a partire dal momento in cui E. Schiappa (1990) ha avanzato la provocatoria tesi che il termine stesso *rhêtorikê* sarebbe un'invenzione platonica, innescando così un duraturo e fruttuoso dibattito¹. Sebbene nell'arco di circa 25 anni² siano stati pubblicati numerosi lavori di notevole rilievo³, la mia impressione è, tuttavia, che nel suo complesso il dibattito intorno a questo tema abbia sofferto di due significative limitazioni. Da un lato, tali indagini, pur nella diversità delle ipotesi formulate, hanno generalmente cercato di individuare un singolo fattore o una singola personalità a cui ricondurre la nascita di questa disciplina. In questo modo, esse hanno, dunque, finito con il riproporre, seppure in forma aggiornata, lo stesso schema interpretativo adoperato dagli antichi, in particolare dagli stessi greci, per i quali all'origine di ogni attività umana, compresa la retorica, era possibile individuare un *prôtos*

¹ Una recente messa a punto dell'intera questione si può leggere in Luzzatto 2020 e Schiappa 2022.

² Adotto come limite di questa fase il 2014, anno in cui viene pubblicato il libro di R. Ahern-Knudsen, *Homeric Speech and the Origins of Rhetoric*. Poi, come inevitabilmente accade, il tema è progressivamente diventato 'fuori moda'.

³ Da ricordare, senza pretesa di esaustività, sono almeno i seguenti testi: Cole 1991; Schiappa 1999; Sansone 2012; Dentice di Accadia Ammone 2012; Danblon 2013 ed il già citato Ahern-Knudsen 2014.

euretês, vale a dire un primo inventore. Di conseguenza, mentre hanno certamente contribuito a mettere in luce il ruolo rilevante svolto da alcuni fattori (quali ad esempio, di volta in volta, la diffusione della scrittura, lo sviluppo della democrazia o della tragedia), hanno, tuttavia, prestato scarsa attenzione alla reciproca interazione tra questi stessi fattori, nonché all'insieme più ampio e variegato di pratiche intellettuali nelle quali la retorica affonda le radici ed i suoi stessi presupposti. Dall'altro, ci si è prevalentemente concentrati sugli aspetti tecnici della disciplina⁴, cercando di individuare una 'soglia' che fosse in grado di spiegare il passaggio da una pratica spontanea, quale è quella per esempio già largamente riscontrabile nei poemi omerici, ad una riflessione consapevole. Le varie spiegazioni avanzate non paiono, però, del tutto soddisfacenti, poiché finiscono col sacrificare la natura complessa e diversificata dello spazio concettuale nel quale la retorica poté successivamente emergere come disciplina autonoma dotata di una sua componente tecnica e precettistica. Non sorprende così che, per fare un esempio, del ruolo svolto da un personaggio come Gorgia possano essere fornite interpretazioni totalmente divergenti: esempio paradigmatico di un approccio pre-disciplinare nei cui testi manca persino il nome specifico della futura disciplina (Schiappa 1999: 114-132) o, al contrario, inventore e quindi *prôtos euretês* della stessa (Luzzatto 2020).

Alla luce di queste considerazioni, mi sono proposto di seguire una strada completamente differente, seppure teoricamente più azzardata. Piuttosto che mediante la ricerca di un singolo fattore, sia esso un individuo o un fenomeno storico-culturale, l'emergere della retorica può essere, a mio avviso, meglio compreso, ricorrendo alla nozione foucaultiana di 'dispositivo', di cui cerco di chiarire preliminarmente gli aspetti più significativi e rilevanti per il mio discorso.

Come spesso accade in Foucault, anche la nozione di dispositivo è largamente sottodeterminata rispetto alle esigenze di chiarificazione avanzate dai suoi stessi interpreti. Tuttavia, come altrettanto spesso è dato constatare, si tratta di una nozione estremamente feconda tanto da risultare passibile di ulteriori sviluppi (Agamben 2006; Deleuze 2002). Ad ogni modo, per quanto ci interessa, ci si potrà limitare intanto ad osservare, sulla scorta di Judith Revel, che tra la fine degli anni '60 e l'inizio dei '70 il concetto di dispositivo (probabilmente ripreso e riformulato a partire dall'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari) emerge in sostituzione della nozione di *episteme* (Marchesi 2020). Si tratta di un passaggio che non è evidentemente privo di conseguenze soprattutto per ciò che riguarda il quadro epistemologico soggiacente a tali nozioni, come lo stesso Foucault sottolinea implicitamente in un testo degli anni '70 (2001: 635-636):

Je pense que Dumézil, loin d'identifier ou de projeter toutes les structures sociales, les pratiques sociales, les rites, dans un univers du discours, *replace, au fond, le pratique du discours à l'intérieur des pratiques sociales*. [...] Deuxièmement, étant donné l'homogénéisation faite entre le discours et la pratique sociale, il traite le discours comme étant une pratique qui a son efficacité, ses résultats, *qui produit quelque chose dans la société, qui est destinée à avoir un effet, obéissant, par conséquent, à une stratégie*.

Attraverso il confronto con quell'*alter ego* del tutto particolare che fu Dumezil, non a caso mentore e sostenitore della sua chiamata al Collège de France, Foucault evidenzia quello che è l'aspetto di maggior rilievo in questo cambio di paradigma, ovvero il

⁴ Anche in questo caso è evidente la ripresa di una sollecitazione già presente nella cultura greca almeno a partire dal *Gorgia* platonico, dialogo nel quale, come è noto, viene messa a tema la questione se la retorica possa essere considerata a pieno diritto una *technê*. Sulla tensione esistente tra *dynamis* e *technê* per ciò che riguarda l'individuazione della specifica natura della retorica, osservazioni illuminanti, e precorritrici dato che il corso risale al semestre estivo del 1924, si trovano in Heidegger 2017, su cui cfr. Piazza 2019.

mutamento di direzione per cui dall'inclusione delle pratiche in un orizzonte di senso primariamente teoretico e quindi linguistico (al centro del testo *Le parole e le cose*), si passa al suo contrario, all'assimilazione, e alla comprensione, dei discorsi, delle teorie, delle concezioni del mondo a pratiche che in ultima analisi ne illuminano le cause. Si tratta di un aspetto particolarmente rilevante per il mio discorso, poiché utile ad evidenziare la necessità di collocare un fenomeno in apparenza prettamente linguistico quale la nascita della retorica all'interno di un orizzonte di senso caratterizzato dall'intreccio di pratiche sociali in grado di meglio illuminarne le ragioni profonde. Sebbene Foucault non abbia mai fornito una definizione esplicita del dispositivo, si può fare riferimento ad una sua intervista pubblicata nel 1977 (contenuta in Foucault 2001) per evidenziare, sullo sfondo dell'inversione di prospettiva a cui abbiamo fatto riferimento, gli elementi essenziali della nozione. Un dispositivo è una rete di elementi eterogenei che si forma, in un dato momento storico, come risposta strategica a un'urgenza e produce determinati effetti. Gli elementi che lo costituiscono possono essere sia discorsivi, come leggi, decisioni normative, proposizioni filosofiche, sia non discorsivi, materiali e fisici, come forme architettoniche o oggetti meno complessi, quali ad esempio le piattaforme rialzate nelle sale da pranzo o le pietre del muro di cinta della prigione. L'urgenza, che si configura molto spesso come un problema pratico e tecnico, può avere diverse cause storiche: può essere una pressione vitale, biologica, sociale e/o antropologica. Infine, per quanto riguarda gli effetti del dispositivo, cioè il suo essere 'performativamente' costitutivo di una certa realtà, essi riguardano i soggetti, il sapere e il potere, dato il necessario situarsi di un dispositivo nel punto di intersezione tra sapere e potere, poiché «sapere e potere si implicano direttamente l'un l'altro [e] non esiste relazione di potere senza correlativa costituzione di un campo di sapere, né di sapere che non supponga e non costituisca nello stesso tempo relazioni di potere» (Foucault 1975: 31). Ora, pur tenendo conto dell'inevitabile slittamento di senso che intendo imporre alla nozione foucaultiana, mi pare che tutti e tre questi elementi trovino riscontro in relazione al fenomeno che sto cercando di mettere a fuoco e contribuiscano ad inquadrarlo in una diversa prospettiva. Per quanto riguarda il primo di essi, l'eterogeneità dei fenomeni, basterà osservare che il periodo storico nel quale si colloca la gestazione di quella che diventerà la retorica, ovvero la seconda metà del V secolo a.C., è caratterizzato, da un lato, da quello che con una formula assai efficace Mario Vegetti (1989: 36) ha definito 'il rischio della secolarizzazione', dall'altro, dall'intreccio quasi tumultuoso di esperienze che pur collocandosi su piani diversi finiscono necessariamente per intrecciarsi nei modi più disparati: dalla trasformazione cognitiva implicata nella graduale transizione dall'oralità alla scrittura alla novità rappresentata in ambito politico dall'affermarsi della democrazia, dallo sviluppo di un genere letterario radicalmente estraneo alla tradizione precedente, ed a sua volta strettamente intrecciato all'esperienza democratica, come la tragedia all'emergere di quel fenomeno conosciuto, grazie alla fondamentale mediazione platonica, con il nome di sofistica, ma che a sua volta racchiude al suo interno elementi e prospettive assai differenti. A tale quadro, che non è d'altra parte, esaustivo, bisogna inoltre aggiungere che molti di questi fenomeni, si pensi ad esempio alla tragedia, si presentano essi stessi come un intreccio di quegli elementi atti a costituire secondo Foucault un dispositivo⁵. Ai fini del mio discorso si tratterà, piuttosto, di restringere la prospettiva concentrando l'attenzione sull'interazione di tre di questi fenomeni - democrazia, sofistica, tragedia - la cui contemporanea fioritura non sembra potersi

⁵ Mi riferisco naturalmente al fatto che i testi che noi leggiamo erano parte di un apparato di gran lunga più complesso in cui si intrecciavano elementi rituali e pratiche sociali.

riconduzione ad una mera coincidenza cronologica⁶. Più delicata è, invece, la questione relativa al secondo punto chiamato in causa nella definizione foucaultiana, quello della urgenza a cui il dispositivo si presenta come una possibile risposta, poiché qui si colloca l'aspetto più specifico, e, per questa stessa ragione, necessariamente ipotetico della mia proposta. Secondo la mia ipotesi, infatti, la retorica funziona, innanzitutto, come dispositivo di contenimento e 'trasformazione' della violenza nel nuovo contesto determinato dallo sviluppo e dall'affermazione della democrazia. Per questo stesso motivo, una volta che essa sia intesa come dispositivo di introiezione e simbolizzazione della violenza, mi pare sia possibile istituire una significativa analogia tra *nomos* e retorica quanto al rapporto che, pur nella loro specificità, intrattengono con la violenza, cosicché uno dei principali elementi intorno a cui si andò originariamente articolando lo spazio concettuale della retorica è, a mio avviso, la constatazione che essa per realizzarsi, non diversamente dalla legge, o per meglio dire dal *nomos*, deve necessariamente «prende[re] qualcosa in prestito dalla violenza che intende combattere» (Ost 2007: 88). Mentre ho incominciato a saggiare in altri lavori (Serra 2023) la tenuta di questa ipotesi⁷, nelle pagine seguenti essa rimarrà, invece, sullo sfondo, per lasciare spazio all'ultimo degli aspetti che Foucault considera costitutivi della nozione di dispositivo, ovvero l'intreccio tra sapere e potere. A differenza di quanto ho fatto altrove, inoltre, concentrerò qui la mia attenzione su un unico testo, l'*Edipo Re* di Sofocle. Si tratta di un testo che occupa un posto di rilievo nella mia ricostruzione complessiva per due ordini di motivi differenti che cercherò, tuttavia, di intrecciare tra loro. Il primo di essi è interno all'evoluzione della riflessione foucaultiana. Mentre è ben nota la fascinazione che tale testo esercitò sul pensatore francese, che vi dedicò non meno di sette interpretazioni (Cavallari 2018: 65), dal mio punto di vista risulta di gran lunga più interessante la constatazione che le prime, e da un certo punto di vista anche le più dense, di queste interpretazioni si ritrovano all'inizio degli anni '70 (in particolare nel primo corso tenuto al Collège de France nel 1971 e nel ciclo di conferenze pronunciate a Rio de Janeiro nel 1973), vale a dire proprio nel periodo in cui Foucault andava sviluppando quel cambiamento di prospettiva a cui ho accennato ed a cui si lega il ricorso alla nozione di dispositivo. Il secondo è, invece, 'esterno' alla riflessione foucaultiana ed è costituito dalla possibilità di una lettura più marcatamente 'filologica' che, tuttavia, non risulta in contrasto con le intuizioni del pensatore francese, ma anzi consente di approfondirle in una direzione che appare più rilevante per l'ipotesi che intendo avanzare.

2. L'*Edipo* di Foucault

In polemica contrapposizione con la ben nota interpretazione freudiana, ma anche con la riformulazione che di essa avevano proposto Deleuze e Guattari, per Foucault la vicenda di Edipo non rimanda ad una logica (inconscia) del desiderio bensì all'intreccio tra sapere e potere e alla forma che esso ha assunto in un momento di radicale cesura all'interno del pensiero occidentale. Come egli si esprime nella seconda delle conferenze tenute in Brasile nel 1973:

⁶ Tale restrizione appare motivata dal fatto che sono questi i fenomeni che presentano una più stretta, e documentabile, relazione con l'emergere della retorica. Sulla loro interrelazione basti rimandare alle recenti, acute, osservazioni contenute in Critchley 2020.

⁷ Per questo motivo, i contenuti del paragrafo 1 si sovrappongono in parte a quanto ho già esposto in alcuni lavori pubblicati (Serra 2023) o in corso di stampa. Per un quadro complessivo, mi permetto di rimandare ad un libro di prossima pubblicazione per l'editore DeriveApprodi: *Linguaggio e violenza: una prospettiva retorica*.

Credo che ci sia veramente un complesso di Edipo nella nostra civiltà. Ma questo complesso non ha niente a che vedere con il nostro inconscio e con il nostro desiderio e neanche con le relazioni tra l'uno e l'altro. Se c'è qualcosa di simile ad un complesso di Edipo, questo non si produce a livello individuale, ma a livello collettivo; non è legato al desiderio e all'inconscio, ma al potere e al sapere. È questa specie di «complesso» che mi piacerebbe analizzare (Foucault 1994: 49)

In maniera del tutto congruente con questo assunto, Foucault decide perciò di rivolgere la sua attenzione esclusivamente alla tragedia sofoclea ed alla sua tessitura testuale piuttosto che al materiale mitologico che ne costituisce lo sfondo. Vi è, infatti, nell'economia interna della tragedia, di cui non si potrà ignorare la significativa collocazione cronologica (429 a.C.), «una strutturazione formale che in un senso propriamente tecnico, più che estetico, esplicita potentemente la sua posta in gioco fondamentale, facendone, cioè, una drammaturgia della verità, un'*alethurgia*, una procedura rituale di manifestazione del vero» (Cavallari 2018: 67). A questa sapiente strutturazione formale Foucault attribuisce il nome di 'legge delle metà', con esplicito riferimento alla procedura rituale, politica e giuridico-religiosa del *symbolon* largamente diffusa nella Grecia arcaica e consistente nell'affidare a un messaggero una delle due metà di una tessera o di un qualsiasi altro oggetto in ceramica spezzato in due parti, in modo che attraverso la loro ricongiunzione fosse possibile garantire l'autenticità del messaggio inviato. Nella prospettiva foucaultiana si tratta di un consolidato meccanismo di autenticazione del vero, che, trasposto nella dinamica che governa lo svolgimento della tragedia, permette di evidenziarne due aspetti fondamentali. Da un lato, il *symbolon* altri non è che lo stesso Edipo, poiché la ricerca della verità sulla peste che affligge Tebe e quindi sull'assassino di Laio si trasforma ben presto in una ricerca sulla verità del personaggio di Edipo, che «tuttavia non cessa con insistenza di scivolare nella composizione di tessere che pretende di ritrarne il volto» (Cavallari 2018: 68). Se, come aveva già osservato da Jean Pierre Vernant in uno studio pionieristico, tra tutti i personaggi tragici Edipo è quello che paradigmaticamente incarna la dimensione dell'ambiguità⁸, essa per Foucault si lascia interpretare attraverso la procedura del *symbolon*, da lui riletta come un procedimento di progressiva manifestazione della verità per accostamento di frammenti all'interno del quale, tuttavia, si produce sempre una sfasatura o un resto. Tale resto è lo stesso Edipo, la cui figura continua a restare enigmatica anche una volta che sia stato portato a termine il processo che porta al disvelamento della sua colpa e, dunque, alla sua drammatica sconfitta⁹.

Dall'altro, nello svolgimento della tragedia, assume particolare rilievo il susseguirsi di tre differenti procedure di veridizione, a loro volta costituite da due metà che devono essere ricongiunte: quella oracolare-prophetica, quella regale-umana e, infine, quella degli schiavi. Ciò che, agli occhi di Foucault, risulta particolarmente importante è non solo la forma differente che caratterizza ciascuna di queste procedure, ma soprattutto il rapporto che si può istituire tra di esse. In particolare, secondo Foucault, esiste una precisa corrispondenza tra la prima e la terza, poiché la verità che risulta già completamente disvelata in forma di profezia all'inizio dell'opera mettendo insieme il responso fornito dall'oracolo di Apollo - *bisogna allontanare l'impurità cacciando i colpevoli dell'uccisione di Laio* -

⁸ «Che cos'è dunque Edipo? Come il suo discorso, come la parola dell'oracolo, Edipo è doppio, enigmatico» (Vernant - Vidal Naquet 1976: 95). Questa doppiezza, come osserva Vernant, si dà nella forma del rovesciamento, ciò che rende particolarmente potente la rappresentazione del personaggio offerta da Sofocle.

⁹ In altri termini si potrebbe dire che il personaggio manifesta una irriducibile ambivalenza anche a vicenda conclusa. Ciò naturalmente chiama in causa una delle principali questioni sollevate, con esiti divergenti, dalla critica: Edipo può essere considerato un *pharmakos* ovvero un capro espiatorio? Si tratta di un aspetto di grande importanza, su cui però non posso qui soffermarmi.

con le parole di Tiresia - *Edipo è l'assassino e quindi colui che deve essere bandito* - ricompare in forma di testimonianza fattuale al livello degli schiavi per bocca dei due pastori. L'unica, ma sostanziale, differenza è che quando parlano il dio o l'indovino la verità è espressa in forma di prescrizione e di profezia, proiettata quindi nel futuro, mentre, quando a parlare sono convocati gli schiavi, essa assume la forma del ricordo di quanto accaduto in passato ed ha una forma retrospettiva. Se, dunque, in fondo quello che i pastori dicono è ciò che gli dei hanno già detto, solo che lo rivelano in altre forma, ciò a cui si assiste è una trasformazione delle procedure di veridizione, ulteriormente enfatizzata dal fatto che al centro di entrambe c'è l'atto del vedere, che, tuttavia, nei due differenti contesti assume connotazioni ben diverse:

Si può dire, quindi, che tutta l'opera è una maniera di spostare l'enunciazione della verità da un discorso profetico e prescrittivo ad un altro retrospettivo: non è più una profezia, è una testimonianza [...] tra i pastori e gli dei c'è una corrispondenza: dicono le stesse cose, *vedono le stesse cose*, ma non con lo stesso linguaggio, e *neanche con gli stessi occhi* (Foucault 1994: 58-59, corsivo mio).

Tra i due momenti nei quali, seppure in forme significativamente differenti, la verità giunge a manifestazione si colloca il livello dei re o, per meglio dire, di Edipo, il protagonista della vicenda che anche considerato sotto questo particolare angolo prospettico continua a rivelarsi figura dell'ambiguità e della duplicità. La sua azione appare, infatti, caratterizzata per un verso da una ostinata volontà di sapere, portando a termine l'inchiesta di cui si arroga ripetutamente la paternità, chi sia l'omicida di Laio e, di conseguenza, la causa della pestilenza che colpisce la città, ma per un altro da una altrettanto ostinata resistenza, che gli impedisce di accettare quanto, in effetti, Tiresia gli ha già rivelato nelle scene iniziali della tragedia ovvero la sua colpevolezza. Questa resistenza è da ricondurre al secondo degli assi tematici a partire da quali si articola la lettura della tragedia fornita da Foucault, quello del potere: «[...] bisogna tener presente che il titolo dell'opera non è *Edipo, l'incestuoso* o *Edipo, assassino di suo padre*, ma *Edipo Re*. Che significato ha la sovranità di Edipo?» (Foucault 1994: 60)¹⁰. Ad essere in questione durante, tutta la tragedia è, infatti, essenzialmente il potere di Edipo, ed è proprio questo aspetto a farlo sentire minacciato e ad innescare alcune delle sue reazioni, come ad esempio l'accusa di complottare rivolta a Tiresia e Creonte. In altri termini, mentre Edipo non prova alcun orrore all'idea che potrebbe aver ucciso il suo stesso padre, teme, invece, di perdere il potere, come confermano le ultime battute della tragedia, quando ad Edipo, che sta per essere portato all'interno della reggia, Creonte si rivolge con questa battuta (v. 1522): «Non cercare più di essere signore (*keratein*)» (Foucault 1994: 62). La scelta del termine *tyrannos* per qualificare, sin dal titolo, il personaggio di Edipo si rivelerebbe perciò particolarmente significativa poiché rimanda ad una realtà precisamente individuabile nell'esperienza storica e politica della Grecia arcaica, quella dei tiranni, personaggi caratterizzati non solo da uno specifico modo di gestire il potere, ma anche da un certo tipo di sapere. Il tiranno, infatti, a differenza del *basileus* non riceve il potere per discendenza familiare, ma se ne impadronisce grazie ad un sapere che in quanto ad efficacia è di gran lunga superiore a quello di tutti gli altri. E questo è appunto il caso di Edipo che diviene signore di Tebe grazie alla sua capacità di riuscire laddove

¹⁰ In verità, è probabile che il termine *tyrannos* non comparisse nel titolo originale, ma che sia stato aggiunto dalla tradizione successiva, forse in epoca aristotelica (Rocco 1997: 41 nota 16). Nonostante ciò, tuttavia, l'osservazione foucaultiana resta sostanzialmente valida.

tutti avevano fallito vale a dire nella risoluzione dell'enigma della Sfinge¹¹. In questa prospettiva la volontà di Edipo di arrivare a tutti i costi a sapere chi sia il colpevole nonché la sua ostinata determinazione a portare a termine l'indagine in totale autonomia, contro tutto e tutti si potrebbe dire, non sono che il riflesso di quel potere autocratico con cui da solo può ed è (stato) capace di governare la città. Il re di Tebe, diviene così, nell'interpretazione foucaultiana, il simbolo 'tragico' di quel nesso tra sapere e potere che affondava le sue radici più remote nell'Oriente mediterraneo¹² e che venne a disgregarsi all'alba del V secolo a.C. in coincidenza con l'emergere della democrazia.

3. L'Edipo Re come 'tragedia della conoscenza'

A distanza di ormai mezzo secolo, la lettura proposta da Foucault mantiene intatta non solo la sua suggestione, ma anche la capacità di mettere a fuoco quello che è certamente uno degli snodi concettuali più rilevanti a cui la tragedia di Sofocle rimanda. È, tuttavia, possibile sviluppare ulteriormente alcune delle sue intuizioni attraverso una interpretazione del testo più marcatamente 'filologica', che presti maggiore attenzione tanto alla sua dimensione linguistica quanto ad una sua più precisa e circostanziata contestualizzazione nella cultura greca della fine del V secolo a.C. Per fare ciò, mi servirò, in particolare, delle interpretazioni fornite da due studiosi italiani, Mario Vegetti e Gherardo Ugolini, che prenderò in esame, per mera comodità, in ordine cronologico. In uno studio divenuto ormai classico, Mario Vegetti (1983) ha ritenuto di poter individuare nella tragedia sofoclea quattro principali modelli di sapere, facenti capo rispettivamente a Edipo, Giocasta, Tiresia e Apollo, e si è poi proposto di coglierli all'opera «nel livello di massima formalità linguistico-concettuale, astraendoli dall'intreccio tragico in cui il testo li colloca, per leggerli appunto nella loro trasparenza di modelli» (Vegetti 1983: 23). La chiave di lettura che ne deriva salvaguarda la specificità di ciascuno di essi, pur all'interno di una evidente polarità che, contrapponendo i modelli di Edipo e Giocasta da un lato a quelli di Tiresia ed Apollo dall'altro, rimanda a quel fenomeno che lo stesso studioso avrebbe descritto qualche anno dopo con la felice espressione di 'rischio della secolarizzazione' (Vegetti 1989: 36). Non essendo questa la sede per riprendere in dettaglio le caratteristiche di ciascuno dei modelli, mi limiterò ad estrarre dall'analisi di Vegetti gli elementi più rilevanti per il mio discorso.

Dei quattro quello di Edipo è, senza dubbio, il modello di sapere più raffinato, caratterizzato da una solida strumentazione concettuale e da un metodo di cui egli mostra una perfetta padronanza. Tra i tanti aspetti significativi per una sua descrizione, due meritano particolare rilievo: l'uso di un ricco vocabolario relativo alla sfera della visione (*idein*, *phanô*, etc) per contrassegnare l'indagine di Edipo indirizzata all'ottenimento di un sapere stabile e certo (*sapbes*), il ricorso al lessico della scoperta (*heurêsis/heuriskô*) come vero e proprio *leit-motiv* del discorso del re tebano. Ad ogni modo, nel suo insieme, una ricca serie di spie linguistiche, a cui qui si è solo potuto accennare, permette certamente di ricondurre tale modello di sapere alle correnti più avanzate dell'indagine razionale dispiegata in Grecia nell'ultimo scorcio del V secolo a.C. Anzi, secondo Vegetti, sarebbe possibile un passo ulteriore consistente nell'individuare nella medicina ippocratica il paradigma concettuale scelto da Sofocle come punto di

¹¹ È interessante osservare che in una parte della tradizione, anche figurativa, la vittoria sulla Sfinge assume le caratteristiche dello scontro fisico e del ricorso alla violenza. Sulla natura violenta e pericolosa dell'enigma nella cultura greca rimangono sempre stimolanti le osservazioni di Colli 1975.

¹² Non è privo di significato il fatto che, nel tracciare questa filiazione, Foucault faccia riferimento alla cultura indeuropea ed alla teoria 'trifunzionale' sviluppata da Georges Dumézil.

riferimento per operare una condensazione di elementi che trovava in ogni caso all'opera in più settori del dibattito intellettuale della sua epoca. In questa prospettiva, lo stesso motivo della pestilenza, che è quasi certamente innovazione sofoclea e che, dopo aver dato avvio alla vicenda, scompare progressivamente dalla scena, sarebbe funzionale all'emergere di questo paradigma in virtù del quale lo stesso Edipo può presentarsi come medico della sua città in cerca della guarigione (*iasin*) che possa risollevarne le sorti:

Quel che mi sembra certo è che egli abbia costruito la forma del sapere di Edipo sullo sfondo dell'atmosfera culturale di questo periodo, e più precisamente secondo i lineamenti del paradigma della medicina ippocratica (Vegetti 1983: 27-28)

L'atteggiamento di Giocasta è solo in apparenza convergente con quello del figlio e marito. Se è vero, infatti, che anche nel suo discorso si ritrovano tracce linguistiche di un sapere di matrice razionale (ad esempio il verbo della congettura, *tekmairesthai*, vv. 915-6), tale sapere appare piuttosto un'exasperazione di quello di Edipo cosicché l'iper-razionalismo di cui appare portatrice finisce per capovolgersi in una forma di vero e proprio irrazionalismo che fa della sorte, la *tyché*, la vera signora delle vicende umane all'interno delle quali non è dato riconoscere alcuna possibilità di previsione (*pronoia*), qualunque ne sia l'origine (divina o umana).

La vera opposizione che percorre la tragedia, almeno sul piano rappresentato dai modelli di sapere, è, ad ogni modo, quella tra Edipo e Tiresia. L'indovino, la cui centralità è probabilmente un'altra delle novità introdotte da Sofocle nella vicenda, incarna, non diversamente da Edipo, una forma positiva di sapere che ha, però, una connotazione del tutto differente. Il suo sigillo è costituito dalla visione totale ed immediata delle cose a cui corrisponde una verità che non richiede né tempo né il lavoro razionale dell'indagine. Si tratta, senza alcun dubbio, di una verità potente, che però Tiresia «non possiede né conquista, è una prosecuzione della natura che egli non desidera né controlla ma che nutre in sé (v. 356 *taletbês ischyon trephô* 'nutro la forza del vero')» (Vegetti 1983: 31). Siamo di fronte ad un sapere che si colloca al di fuori dell'orizzonte della *polis* ed a cui corrisponde una forma di sovranità anch'essa antitetica a quella rappresentata da Edipo. Tiresia non è, infatti, definito come un tradizionale sacerdote del dio Apollo. Come il Coro afferma esplicitamente, il suo sguardo ha la stessa potenza di quello di Apollo ed egli è sovrano al pari del dio (v. 284, *anax*), ma un sovrano senza città, che vive in solitudine ed in passato non ha voluto parlare per salvare la città dalla Sfinge, come lo stesso Edipo gli rinfaccia: «Egli è il *maître de vérité*, il re di giustizia di cui ha parlato Detienne: dunque, per Sofocle e nella città, un relitto maestoso ma arcaico, un fossile di sovranità» (Vegetti 1983: 33). Fin qui, in estrema sintesi, l'analisi di Vegetti¹³. Rispetto ad essa, quella avanzata da Gherardo Ugolini si presenta da un lato come una semplificazione dei modelli in gioco che sono ridotti a due, umano e divino, dall'altro come un tentativo di rendere ancora più storicamente circostanziata la collocazione del testo sofocleo nell'epoca a cui appartiene, dato che

[...] quello di Edipo non è un generico «sapere umano», ma rappresenta allusivamente il sapere di alcune correnti di pensiero razionalistiche dell'epoca, e analogamente non si deve parlare tanto di un generico «sapere divino», quanto piuttosto del sapere oracolare delfico, con le sue peculiari modalità espressive e celebrante un dato sistema di valori etici (Ugolini 2000: 161)

¹³ Per l'economia del mio discorso non è determinante prendere in considerazione la quarta delle forme di sapere, quella relativa ad Apollo. Ritornerò, invece, più avanti sulle conclusioni a cui Vegetti giunge nel suo saggio.

L'adozione di questa prospettiva determina due conseguenze significative. La prima consistente in un approfondimento delle modalità di cui risulta costituito il paradigma di conoscenza incarnato da Edipo. Fermo restando il riferimento al campo del sapere medico (a cui si aggiunge, tuttavia, anche, in maniera più esplicita, quello alla storiografia), il metodo al quale Edipo fa riferimento può essere così definito come un metodo semeiotico-indiziario che muovendo dall'osservazione empirica dei fenomeni è in grado di trarne indizi e segni sulla base dei quali elaborare delle inferenze razionali (Ugolini 2000: 163). Ancora più rilevante, come accennerò nell'ultimo paragrafo, è che tale metodo, originariamente collegato con le stesse pratiche divinatorie, affondi le sue radici nel principio anassagoreo secondo cui «i fenomeni sono spie visibili di ciò che non si vede» e soprattutto che esso si radichi intorno al transito tra le due sfere, del visibile e dell'invisibile, che è reso possibile in forma del tutto nuova dall'esercizio del *logos*¹⁴. La seconda è, invece, relativa al significato più complessivo che bisogna dare allo scontro che vede contrapposte nella tragedia le due forme di sapere positivo rappresentate rispettivamente da Edipo e Tiresia. Se è vero, infatti, che entrambe sono in grado di cogliere, seppure con modalità e tempi differenti, la verità rappresentata dalla colpevolezza di Edipo, non altrettanto chiaro è il significato che tale scontro assume nell'economia generale della tragedia. Nella prospettiva sviluppata da Ugolini non vi è dubbio che l'intenzione di Sofocle sia quella di mettere in scena «il fallimento di un modello culturale che, fondandosi sulla ragione, sull'esperienza e sull'indagine, non riesce a conseguire gli obiettivi che si era proposto, e di fronte alla difficoltà scade nel casualismo, nell'irreligiosità per andare incontro, alla fine, al fallimento totale» (Ugolini 2000: 184). Una conclusione questa, che troverebbe conferma non solo nella complementarità tra le posizioni di Edipo e Giocasta, il cui irrazionalismo non sarebbe altro che l'esito inevitabile del fallimento del razionalismo rivendicato dal figlio e marito, ma anche nell'ideologia moderata che può essere attribuita al tragediografo, nella quale il delfismo con il suo sistema di valori etici tradizionali svolgeva un ruolo centrale. Di segno opposto, la conclusione a cui conducono le riflessioni svolte da Vegetti. Pur tenendo in debita considerazione la catastrofe che ne ribalta il destino, trasformandolo da tiranno in esule, da medico in capro espiatorio, rimane però vero che «Edipo resta nella tragedia il solo signore del discorso, l'unico a disporre di un pieno accesso al *logos*», al punto che «le altre figure si dispongono intorno a lui come incentivi, ostacoli o documenti per il suo discorso» (Vegetti 1983: 35). D'altra parte, il fatto che il fallimento di Edipo si debba alla curvatura inaspettata che il suo discorso assume quando egli si scopre oggetto oltre che soggetto, imputato oltre che giudice, malattia oltre che medico proietta la sua vicenda in una dimensione completamente differente, recuperando nella tragicità del suo destino il nesso tra sapere e potere evidenziato da Foucault:

Né Aristotele, né Hegel portano l'inchiesta del sapere autoriflettente così lontano come l'aveva fatto il vecchio Edipo tiranno: nessuno dei due legge all'origine di quel sapere potente la violenza e l'illegittimità del potere (Vegetti 1983; 36)¹⁵.

¹⁴ Va osservato che di recente James Leshner (2020) ha aggiunto un ulteriore tassello alla ricostruzione 'geneologica' del modello di sapere proprio di Edipo, individuando significativi punti di contatto con la riflessione di Senofane.

¹⁵ A conclusioni analoghe è giunto più recentemente anche Davide Susanetti (2011: 174): «Se la peste e la contaminazione che Edipo incarna - al di là della sua mitobiografia - rinviano ad una generale illegittimità del potere e del politico, la *polis* non può liberarsi di Edipo e dei suoi «mali» se non negando, allo stesso tempo, sé stessa e la propria storia. Se non ridisegnandosi nell'utopia filosofica o invocando il governo diretto della divinità, come accadeva nell'era felice di Crono». Una tale conclusione permetterebbe anche di spiegare, perché, al di là che lo si identifichi o meno con la figura del capro espiatorio (*pharmakos*), Edipo *non* può essere esiliato.

4. L'ombra della retorica

Grazie alle osservazioni avanzate tanto da Vegetti quanto da Ugolini, abbiamo a disposizione gli elementi per esplicitare quello che nella ricostruzione proposta da Foucault rimane allo stato di latenza, come una sorta di impensato. Sempre nelle lezioni tenute in Brasile, Foucault introduce, all'inizio della conferenza dedicata alla vicenda di Edipo, una breve digressione volta ad evidenziare l'obiettivo delle sue ricerche, così come di quelle di Deleuze, Lyotard e Guattari, negandone risolutamente l'accostamento, spesso proposto, allo strutturalismo:

Direi, giocando con le parole greche *dynamis* e *dynasteia* che cerchiamo di far apparire quello che fino ad ora è rimasto più occulto e profondamente investito nella storia della cultura: le relazioni di potere. [...] In questa serie di conferenze mi piacerebbe dimostrare in che maniera si stabilirono e si inserirono profondamente nella nostra cultura le relazioni politiche dando luogo ad una serie di fenomeni che non possono essere spiegati se non li mettiamo in relazione non con le strutture economiche di produzione, ma con le relazioni politiche che investono tutta la trama della nostra esistenza (Foucault 1994: 48-49).

La scelta dei termini greci sui quali costruire quello che egli definisce un gioco di parole risulta tutt'altro che casuale o irrilevante, se essa viene fatta interagire con la successiva analisi dell'*Edipo Re*. Se c'è, infatti, un luogo nel quale la tradizione occidentale ha incominciato ad interrogarsi sulla posta in gioco nel significato e nell'impiego, politicamente connotato, dei termini *dynamis* e *dynasteia*, questa è la tradizione retorica. Per averne la riprova basterà aprire le prime pagine del *Gorgia* platonico ed osservare come il dialogo tra Socrate e Gorgia, destinato a chiarire in cosa consista effettivamente la tecnica di cui Gorgia si ritiene maestro, la retorica appunto, sia interamente articolato intorno all'ambivalenza semantica del termine *dynamis*. Mentre, infatti, Socrate adopera il termine per fare riferimento alla capacità del retore e più in generale ai vari ambiti in cui si esercita la competenza delle diverse *technai*, Gorgia sembra interpretarlo con esplicito riferimento alla questione del potere che il retore è in grado di esercitare grazie alla sua arte e che comporta una subordinazione ad essa di tutte le altre competenze. Sfruttando la doppia accezione del termine, per Gorgia la *dynamis* (capacità) del retore è alla base della *dynamis* (potere) che egli è in grado di esercitare (tra l'altro) sui possessori delle altre *technai*¹⁶. Si tratta di un'affermazione dall'evidente significato politico che, del resto, sembra trovare conferma nelle parole del Gorgia storico, dato che, come è noto, nell'*Encomio di Elena* il *logos* è definito un gran signore (*megas dynastēs*) ed il termine *dynamis* compare effettivamente in maniera ripetuta nella parte centrale volta a mostrare i presupposti su cui riposa l'efficacia del discorso (*Hel.* 8-14). Quando Foucault pensa genericamente alla figura del sofista come erede di quella del *tyrannos* nella sua congiunzione di sapere e potere¹⁷, si può allora essere assai meno generici: la cesura che si produce nella tradizione occidentale sullo sfondo della vicenda tragica di Edipo è quella tra retorica e filosofia e tra i rispettivi modi di articolare la relazione tra sapere e potere. Ciò del resto è confermato anche da un'altra considerazione. La gran parte degli

¹⁶ Recentemente, Ewgen (2020: 37-58) ha mostrato in maniera molto efficace le implicazioni politiche di tale contrapposizione, che ruota intorno alla definizione del potere (*dynamis*). Cfr., ad esempio, Ewgen (2020: 52): «Somewhat paradoxically, then, the true ruler is the one who most of all is ruled by the truth: it is the one who surrenders authority and power to a greater whole, measuring herself against it».

¹⁷ Foucault (1994: 69, corsivo mio): «All'origine della società greca del V secolo, che coincide con l'origine della nostra civiltà, si verificò la disgregazione di questa grande unità formata dal potere politico e dal sapere. I tiranni greci, impregnati di cultura orientale, cercarono di strumentalizzare a loro vantaggio la disgregazione di questa unità del potere magico-religioso, propria dei grandi poteri assiri. *In un certo modo anche i sofisti del VI e V secolo la utilizzarono come poterono, in forma di lezioni retribuite con danaro.*»

elementi utili a caratterizzare il modello di sapere proprio di Edipo, ivi compresa la sua ascendenza anassagorea, si ritrova largamente attestata, come riconosciuto da più parti (da ultimo, Gemin 2017) nell'*Encomio di Elena*, testo che può a buon diritto dirsi fondativo dell'intera tradizione retorica. E non si tratta, come pure spesso ci si ostina a ripetere¹⁸, di una ripresa meramente strumentale di queste tematiche volta a saggiarne la spendibilità sul piano comunicativo. In una interpretazione del genere si rimane, infatti, prigionieri di un certo modo di vedere la retorica, che è esso stesso generato dalla cesura a cui stiamo facendo riferimento. Si ignora cioè che, non diversamente da altre discipline, tra le quali la stessa filosofia, la retorica si venne definendo, nello scorcio finale del V secolo a.C., all'interno della competizione scatenatasi tra intellettuali di varia estrazione per occupare il posto di guida morale occupato in precedenza dai poeti:

For a crucial series of decades in the course of the fifth and early fourth centuries a host of Sophists, scientists, physicians, polymaths, logographers, orators, statesmen, dramatists, and exegetes disputed along themselves the position left vacant by the collapse of poetry's undisputed claims to be the moral and intellectual mentor of Greece (Cole 1991: 26).

Alla luce di queste considerazioni, non è perciò, a mio giudizio, illegittimo ritenere che in maniera del tutto congruente con quanto evidenziato programmaticamente da Foucault, essa si configuri come un potente dispositivo attraverso il quale, ancora oggi, la problematica relazione tra sapere e potere continua ad interrogarci.

Bibliografia

Agamben, Giorgio (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Milano.

Ahern-Knudsen, Rachel (2014), *Homeric Speech and the Origins of Rhetoric*, John Hopkins University Press, Baltimore-London.

Cavallari, Claudio (2018), *Il sapere della volontà. L'Edipo Re di Michel Foucault*, in Bragantini Attilio, Moro Valentina, a cura di, *Polis, eros, parrhesia. Tragedia greca, questioni contemporanee: letture etico-politiche*, Padova University Press, Padova, pp. 65-80.

Cole, Thomas (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, John Hopkins University Press, Baltimore-London.

Colli, Giorgio (1975), *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano.

Critchley, Simon (2020), *A lezione dagli Antichi. Comprendere il mondo in cui viviamo attraverso la tragedia greca*, Mondadori, Milano.

Danblon, Emmanuelle (2013), *L'Homme rhétorique: Culture, raison, action*, Cerf, Paris.

¹⁸ Per una più ampia disamina critica di questo aspetto, con particolare riferimento alle conclusioni cui giunge Gemin 2017, mi permetto di rimandare a Serra 2020: 134-145.

- Deleuze, Gilles (2002), *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli.
- Dentice di Accadia Ammone, Stefano (2012), *Omero e i suoi oratori: tecniche di persuasione nell'Iliade*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Ewegen, Shane Montgomery (2020), *The Way of the Platonic Socrates*, Indiana University Press, Bloomington.
- Foucault, Michel (1975), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- Foucault, Michel (2001), *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris.
- Gemin, Marco (2017), «L'influenza di Anassagora sull'oratoria di Pericle», in *Rhetorica*, XXXV, 2, pp. 123-136.
- Heidegger, Martin (2017) *Concetti fondamentali della filosofia di Aristotele*, Adelphi, Milano.
- Leshner, James (2020), *Xenophanes' Theory of Knowledge and Sophocles' Oedipus the King*, in Burian Peter, Strauss Clay Jenny and Davis Gregson, edited by, *Euprosyne. Studies in Ancient Philosophy, History, and Literature in Memory of Diskin Clay*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 95-105.
- Luzzatto, Maria Tanja (2020), «Did Plato Coin *Rhêtorikê*? A Rereading of Plato's *Gorgias*», in *Lexis*, 38. 1, pp. 183-224.
- Marchesi, Francesco (2020), «Struttura o dispositivo. Politiche della diacronia», in Iofrida Manlio, a cura di, *Ecologia, decrescita, dispositivo*, Mucchi, Modena.
- Ost, François (2007), *Mosè, Eschilo, Sofocle. Alle origini dell'immaginario giuridico*, Il Mulino, Bologna.
- Piazza, Francesca (2019), «Retorica e vita quotidiana. Che cosa ha ancora da dirci Heidegger sulla *Retorica* di Aristotele», in *Giornale di Metafisica*, 1, pp. 261-277.
- Rocco, Christopher (1997), *Tragedy and Enlightenment. Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- Sansone, David (2012), *Greek Drama and the Invention of Rhetoric*, Oxford University Press, Oxford.
- Schiappa, Edward (1990), «Did Plato Coin *Rhêtorikê*?», in *American Journal of Philology*, 111, 4, pp. 457-470.
- Schiappa, Edward (1999), *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, Princeton University Press, Princeton.
- Schiappa, Edward (2022) «Plato or Gorgias: Considering the Origins of the word *Rhêtorikê* in the *Gorgias*», in Montgomery Ewegen Shane and Zoller Coleen P., edited by, *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Parnassos Press, Siracusa - Dakota Dunes, pp. 195-212.

Serra, Mauro (2020), *Il negativo del linguaggio. Una questione etico-politica*, Palermo University Press, Palermo.

Serra, Mauro (2023), «Simbolizzare la violenza: la retorica come dispositivo foucaultiano», in *Versus*, LII, 1, pp.19-34.

Susanetti, Davide (2011), *Catastrofi politiche. La tragedia del vivere insieme*, Carocci, Roma.

Ugolini, Gherardo (2000), *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Carocci, Roma.

Vegetti, Mario (1983), *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Il Saggiatore, Milano.

Vegetti, Mario (1989), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.

Vernant, Jean – Pierre, Vidal Naquet, Pierre (1976), *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino.